

الشبكة المغاربية للدراسات
الفلسفية والإنسانية



العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر

من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد المحايث

إشراف وتقديم وتنسيق :
البشير ربوح

المؤلفون

عمر بن بوجليدة
محمد الشريف الطاهر
فيصل حصيد
زروخي الشريف
موسى بن سماعين
عامر عبد زيد
اليزيد بوعروري
اليامين بن تومي
سامية بن عكوش
شريف رضا
الحاج أوحمنه دواق
رائد عبيس حسناوي
محمد بكاي
عمر بن بوذينة
بوزبرة عبد السلام
عائشة لصلج
نبيل محمد صغير

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

مجموعة مؤلفين

هذا الكتاب

كيف تعاطى الفكر العربي مع مفهوم العلمانية باعتباره مفردة على درجة عالية من التأشكل؟، وما هي البواعث الحقيقية للتفكر فيها؟ هل هي بواعث داخلية فرضتها اقتضاءات جوانية تتعلق رأساً بمسار الدين عندنا، ودفعتنا إلى احتضانها والدفاع عنها كونها ضرورة تاريخية للخروج من وهدة التخلف؟ وهل هي ثمرة مفاعيل عديدة تشكلت في فضاء غربي خالص ونزلت علينا من علٍ؟، ما معنى أن نتبنى مفهوما غربيا من جهة منشأه وتكوينه ومساره ونمنحه موقعا معرفيا كي نتكئ عليه في معالجة قضايانا الشائكة؟ هل نحن دوما في حاجة إلى هذا المفهوم باعتباره ترياقاً لعقابيل أمراضنا المزمنة؟ هل قدرنا أن ننحي دوما للمفاهيم التي تأتينا من الغرب لسانا وفكرا؟، أهي مفردة قادرة على إجراء مساءلة حقيقة وصائبة لموضوعات: الطائفية، والدولة، والحريات، والاستغلال...؟ أو أن العلمانية –هي في حد ذاتها– لا تلبث أن تتحول إلى مشكل ينثر أمراضه الكثيرة على الجسد السياسي العربي، أي أننا نعالج خطأً بخطإٍ مضاعف، أو أن الحلول التي نبحث عنها لمشكلاتنا الراهنة يمكن أن نتحسسها في فضائها الذي يُبعد فيه الدين بإرثه الميتافيزيقي والتاريخي وبمنزعه التسلطي وادعائه في امتلاك الحقيقة؟، لماذا كل هذا الخوف المرضي منها، هل تعلة ذلك يكمن في أنها تمنح للإنسان الحق المطلق في تعريض جميع الأنساق البشرية بما فيها الدين إلى المساءلة النقدية؟؟. وإذا كان التوجه الديني قد عمل على مطاردته والاعتراض عليه معنى ومبنى، فكيف السبيل إلى حل مشكلات أفرزتها التجربة الدينية؟. هل يستطيع الخطاب العلماني أن يتجاوز هذه الطبقة الدينية التي تنبعث منها معاني الوجود ودلالات الحياة ورموز الميتافيزيقا؟، وبصورة معاكسة، هل بإمكان الخطاب الديني أن ينفض عنه رواسب الماضي العكر، وينفتح بعدها على منجزات العصر الحداثية ؟. .

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل
رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788+
خلوي: 213661207603+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
بيروت – لبنان
email: rw.culture@yahoo.com


ISBN 978-9931-369-57-8

العلمانية والسجالات الكبرى

في الفكر العربي المعاصر

ابن النديم للنشر والتوزيع	دار الروافد الثقافية - ناشرون

العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر

من هواجس التأسيس المتعالي إلى مأزق النقد المحايث

إشراف وتقديم وتنسيق
البشير ربوح

عمر بن بوجليدة
محمد بكاي
اليامين بن تومي
سامية بن عكوش
زروخي الشريف
بوزبرة عبد السلام
الحاج أوحمنه دواق
عامر عبد زيد
اليزيد بوعروري
محمد الشريف الطاهر
فيصل حصيد
عمر بن بوذينة
شريف رضا
موسى بن سماعين
عائشة لصلج
رائد عبيس حسناوي
نبيل محمد الصغير

الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية والإنسانية

العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر

من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد المحايث

إشراف وتقديم وتنسيق: البشيـر ربوح

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 438

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-57-8

الإيداع القانوني: 2014-145

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجـزائـر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت–لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

الباب الثاني
في مساءلة العلمانية معرفيا

الباب الثالث
في مسارات الاعتدال المنشود

الباب الرابع
في تمثلات العلمانية وإشكالاتها التطبيقية

كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا، وإما أن يكونا جميعا كاذبين، وإما أن يكونا جميعا يؤديان إلى معنى واحد وهو الحقيقة. فإذا تحقق في البحث وأُنعِمَ في النظر ظهر الاتفاق، وانتهى الاختلاف

ابن الهيثم

هكذا يبدأ الفكر بالفقر، ويأتيه الغنى متأخرا

هيغل

إلى كل من وعى أن الانخراط في التاريخ الكوني مسألة عزم...

وأن الأجيال القادمة تتحدث إلينا وتحثنا على الاقدام...

وأن شد الهمة والإنصات إلى هذا الهمس المستقبلي غدا... أمراً محسوما في زمن القوة...

إلى طه ربوح، أملا في مستقبل عربي واحد...

أهدي هذا المنجز الجماعي...

مقدمة

ليس الحديث في سؤال العلمانية في الفكر العربي المعاصر من جنس القول العابر والمؤقت والمرتحل، ينتهي بمجرد انفراط عقد من يطوفون حوله، أو هو -كما وصفها فتحي المسكيني- من "فتنة الهوى"، يشغلنا لبرهة زمنية فنفتتن بحدثيته وراهنيته، ونجد فيه فسحة كلامية لنعبر عن مشاغلنا وهمومنا اليومية ومخاوفنا من المستقبل، وحتى من أنفسنا الهائمة في مسار تاريخي جارف يجري إلى مستقر تخومه حديث النهايات، حيث ننعي الذات البشرية ونبشرها بمنتهاها الحتمي.

إنما نحن نريد لهذا السؤال أن يكون فاتحة لعهد فلسفي وفكري يحوز على ميزة الحضور الدائم في فضاء التفكر الفلسفي، وأن نهيأ أنفسنا لعهد زمني إشكالي في صميمه، نؤثثه بالمفاهيم التي هي من جنس القاطن المستقر في مسكنه، آيته في ذلك، هذا الربو الاشتغالي بمفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر، والتأليف المتزايد بمتتالية متصاعدة أثرت المكتبة العربية وأغنتها، مما يجعل منه مفهوما حاضرا بقوة الإغناء التي هي فيه، ومدى الإثراء الذي هو عليه، ثراؤه مأتاه من تناقضه، فهو قاطن في موطنه داخل مسطح العهد ومرتحل في فضائه، ثابت على تزمنه في التاريخ ومسافر في فضاء النصوص الفلسفية، واحد من جهة مفردته اللسانية ومتكثر من ناحية مدلولاته ومعانيه، وبفضل هذه التناقضات، نستطيع أن نفهم أو أن نمسك بخيط معرفي يقودنا صوب الكشف عن سر الاهتمام بمفهوم العلمانية.

إن هذه الصفات التي تتواجد داخل هذا المفهوم هي التي تجعل

للنقاش الفلسفي معنى وغاية وتُنسج منه خيوط تَواشج مع باقي المفاهيم المجاورة له، وهي في ذات الأفق، شرائط لاستمراره وحيويته، وفي مجمل القول المنفتح ابستيمولوجياً على ممكنات التفكر الحق، لأن التساؤل فيه خاصة في متون النص الفلسفي العربي المعاصر يُعد في نظرنا استئناف له بصورة أكثر جدية ورحابة في ظل نصوص ترنو إلى استملاكه من حيث هو أولا هم عربي بامتياز، ومن حيث هو نازلة أنطولوجية ومفترض معرفي على مستوى عالي من العسر التحليلي، ومن زاوية أن النظر فيه يقتضي التعاطي معه وفق منزع ذاتي متمترس داخل نصوص فلسفية، أي أننا -وفق التوصيف الطريف لفتحي المسكيني- : "نمشي قليلا إلى أنفسنا ومشاكلنا، ولكن من خلال وفي صحبة بعض من الفلاسفة الذين سبقونا بمعنى ما إلى أنفسنا ومشاكلنا، ولكن دون أن يكونوا نحن... إن فرادتنا ليست ادعاءً عرقياً وروحياً، بل هي معطى كوني يجعلنا في صلة سابقة مع كل من فكر قبلنا، ولكن دون أن يكون تفكيره ذاك مانعاً لوجودنا أو سبباً للاستغناء عنا".

رُبَّ سؤال يجتمع فيه الخصوصي والكوني معا، أي تجتمع فيه الرغبة في الإنصات إلى مشكلاتنا المتفجرة دوما، والاستئناس بالنصوص الفلسفية بمختلف مشاربها، بغية أن نجمع في تمشينا بين الواقعي لأنه لازمة عملياتية والمعرفي لأنه مقتضى فكري، وعليه نكون أمام مسار حركي مدعوم بحدوس حسية وبمقولات عقلية، ومعطيات وقائعية تستمد من فضائنا، رأس الأمر فيها : الطائفية، السلطة، الدولة، المواطنة، الحريات الفردية، الهوية، التطرف، الديمقراطية، العقلانية، الاستشراق، العقل والنقل، التقليد الإبداع، البطانة الايديولوجية، النهضة العربية، المجال المدني، المقدس، المدنس، الخطاب الإعلامي، وغيرها كثير.

إن الرهان هنا هو كيف نطرح السؤال المسئول بلغة طه عبد الرحمان، الذي يقودنا صوب ما هو قمين بأن يكون مدخلاً ندلف من خلاله إلى فناء الاستشكال الحقيقي، وبه ندشن مرحلة جديدة من القراءة المربكة لما كان يصنف في خانة السهل والبديهي والجلي، الذي وسم عند فلاسفة الفينومينولوجيا بسمة الوضع : "الما قبل استشكالي للعالم وللإنسان وللمعنى

أي بما هو حالة اليقين الساذج والمعطى والمسلم به دون تسآل. أما التاريخ فهو صيغة الوجود المرتج ونمط الحياة المتزعزع وإقبال المعنى الذي لا ضمانة نهائية له. فالفرق بين ما قبل التاريخ والتاريخ هو إذاً الفرق بين غياب الاستشكال وحضوره"، كما تحدث عبد العزيز العيادي ظاهراتياً ذات نص باتوشكي.

في داخل هذا التمشي المتسائل والمتحير في منطلقه، تتنزل حزمة من الاستشكالات التي تسعفنا في طرق باب التاريخ المعرفي للعَلمانية في الفكر العربي المعاصر، يمكن لنا أن نبسطها في هذا الاستشكال الرئيس، التالي:

كيف تعاطى الفكر العربي مع مفهوم العلمانية باعتباره مفردة على درجة عالية من التأشكل؟، وما هي البواعث الحقيقية للتفكر فيها؟ هل هي بواعث داخلية فرضتها اقتضاءات جوانية تتعلق رأساً بمسار الدين عندنا، ودفعتنا إلى احتضانها والدفاع عنها كونها ضرورة تاريخية للخروج من وهدة التخلف؟ وهل هي ثمرة مفاعيل عديدة تشكلت في فضاء غربي خالص ونزلت علينا من علٍ؟، ما معنى أن نتبنى مفهوما غربيا من جهة منشأه وتكوينه ومساره ونمنحه موقعا معرفيا كي نتكئ عليه في معالجة قضايانا الشائكة؟ هل نحن دوما في حاجة إلى هذا المفهوم باعتباره ترياقاً لعقابيل أمراضنا المزمنة؟ هل قدرنا أن ننحي دوما للمفاهيم التي تأتينا من الغرب لسانا وفكرا؟، أهي مفردة قادرة على إجراء مساءلة حقيقة وصائبة لموضوعات: الطائفية، والدولة، والحريات، والاستغلال..؟ أم أن العلمانية -هي في حد ذاتها- لا تلبث أن تتحول إلى مشكل ينثر أمراضه الكثيرة على الجسد السياسي العربي، أي أننا نعالج خطأً بخطإٍ مضاعف، أو أن الحلول التي نبحث عنها لمشكلاتنا الراهنة يمكن أن نتحسسها في فضائها الذي يُبعد فيه الدين بإرثه الميتافيزيقي والتاريخي وبمنزعه التسلطي وادعائه في امتلاك الحقيقة؟، لماذا كل هذا الخوف المرضي منها، هل تعلة ذلك يكمن في أنها تمنح للإنسان الحق المطلق في تعريض جميع الأنساق البشرية بما فيها الدين إلى المساءلة النقدية؟؟. وإذا كان التوجه الديني قد عمل على مطاردته والاعتراض عليه معنى ومبنى، فكيف السبيل إلى حل مشكلات أفرزتها التجربة الدينية؟. هل

يستطيع الخطاب العلماني أن يتجاوز هذه الطبقة الدينية التي تنبعث منها معاني الوجود ودلالات الحياة ورموز الميتافيزيقا؟، وبصورة معاكسة، هل بإمكان الخطاب الديني أن ينفض عنه رواسب الماضي العَكر، وينفتح بعدها على منجزات العصر الحداثية ؟.

هي ذي استشكالات مفصلية في خطاب العلمانية في الفكر العربي المعاصر، التي : "يبدو للكثيرين أنه من الأيسر بل ومن المريح عدم طرحها إذا كانت تعسر الإجابة عليها أو كانت ممن ينكأ جراحات نعمل جاهدين على التئامها بالتناسي أو بالهرب أو بالإكراه الذي تجبرنا عليه كل القوى التي لا تستسيغ التسآل. وما عدم الاستساغة فساد ذائقة وسوء روية فحسب بل هو تعطيل متعمد لـ"أزوف ساعة التفلسف" وعمل على تضخيم ما يشغشب الفكر ... وللـ"فضاء العمومي" وتتحجج إما باستشكال الأسئلة وإما باتهام من توغر أسئلته الصدور بالعودة إلى الميتافيزيقا والتخلي عن مشكلات الراهن وكأن الميتافيزيقا تطليق للزمن وتحلل من التاريخ أو كأنها ما يشغل الفكر "بعض الساعات من الشهر".

برغم هذه الاكراهات المتعددة والمتزايدة باستمرار، يتضاعف لدينا العزم الفلسفي على ولوج هذا الفضاء الفكري الملغم، وعلى الاشتباك مع مفردتنا اشتباكاً عقلانيا صرفنا فيه جهدا كبيرا، على أن يكون الالتقاء به ومعه ضمن سياج النصوص الفلسفية التي اشتغلت عليه احتضاناً و تأسيساً، أو التي انهممت به اعتراضاً ورفضاً، أو من سعى إلى استقراء عُقبه على الفكر والسلوك و الإعلام، أي أننا نأتي إلى واقعنا من كل نص عميق، ونحج إليه ونحن على منعة نصية عالية.

اعتماداً على هذا الخيط الهادي والناظم، نجتهد في التقدم خطوة جهة النصوص التي كانت لنا سندا في تحليل محتوى المفهوم والتي منحتنا مقدرة معرفية على الاشتباك معه، فنحن لا نذهب إليه ونحن عرايا من أي نص، لأن العزم يقتضي أن نبدأ دوما من ناحية الأفق الابستيمولوجي، وفي غمرة هذا العَرك النصي يتنزل مقال الباحث "عمر بن بوجليدة" التفاؤلي، بعنوان "في قلق العلمانيّة أو كيف يمكن التفكير في علمانيّة جديدة ؟؟"، إذ يذهب

إلى أن التفكير في متن المفهوم مازال قائماً ومفتوحا على احتمالات طريفة لأنها مازالت حبلى بإمكانيات ثاوية في جوفها، وارتباطها الوثيق بمشروع الحداثة الغربي، فهي من مستلزماته المعرفية والأنطولوجية التي تشجعنا على معاودة الجدل في رؤيتنا لمسائل : الدين، الطبيعة، الإنسان، التاريخ، الهوية، مبتعدين عن السجال الايديولوجي العقيم، والبحث عن سيادة حقيقية للعقل في ثقافتنا العربية، حتى نتمكن سلمياً من الانتقال من الدولة/الملة إلى الدولة/ العلمانية. دون أن نسقط في المسارات العُنفية المدمرة، أملاً في إيجاد علمانية جديدة وديمقراطية بدون مديونية المعنى الرمزي، وهذا كله من أجلنا ومن أجل الإنسانية، لأنه: "ثمة حق حيوي كوني من شأن كل بشري معاصر أن يتمتع به، وهو الانتماء الجذري إلى النوع الإنساني".

وإذ ذاك، لا عجب أن نتحرك معرفياً هنا والآن داخل نص المفكر العربي "**محمد أركون**"، حيث عرج الباحث "**محمد بكاي**" على رؤية أركون للعلمانية وقضاياها المركبة، معتبراً أن الدّين يحوي على إشكالية عميقة في جوهره وحامل لرهانات العلمنة كمسار عملياتي منغرس في تاريخ المجتمع العربي، واشكاليته تكمن في اعتماده على الطقوس والتقاليد بدل ترجيحه للعقل ومبادئه، أما العلمنة فهي مكسب حقيقي وتاريخي يُفعل الاعتدال بين السياسي والاجتماعي والديني، كون العلمانية هي موقف من الحقيقة ينبثق في النفوس الحرة، المشبعة بالحرية، والنقد المعقلن، والمعرفة الشجاعة، التي تَنفر من العلمانية المتطرفة غير المأنسنة، فالغاية القصوى للعلمنة هي أنسنة الدين والسياسة معاً.

على هدي هذا التمشي الأركوني، يقدم لنا الباحث "**اليمين بن تومي**" قراءة طريفة لمسألة العلمنة في فكر نصر حامد أبو زيد، وطرافته تكمن في مقدرته على إجراء حفر أركيولوجي في عمق الشخصية العربية ذات الجوهر الصحراوي التي تتملك رؤية انطولوجية تمجد فضاء القحط والخراب الدنيوي وتنتظر منشودها الميتافيزيقي، أما العلمنة فهو مفهوم متزامن أنطولوجياً مع مجتمع اللذة والوفرة. مما يضاعف من ملهيات عدم استنبات العلمانية في الفكر العربي مثل سيادة النزعة التصحيرية، والإتباع، والتسليم،

وهي عوامل تقف على الضد من مظاهر العلمانية مثل تفعيل الخطاب الاعتزالي، المفهوم الدنيوي للنص، ومسألة الشخصية المعلمنة المناضلة.

إن المشروع النهضوي العربي الثاني، لا يمكن أن ينهض إلا على العلمانية انسجاماً مع الطرح الذي قدمه المفكر العربي ناصيف نصار، وفق التصور الذي اجتهد في فرشه معرفيا الباحث "زروخي الشريف"، لأنها الهدف الكبير لأي إنجاز يخمن في النهضة كمشروع حضاري، والذي ينبني على حاجتنا إلى فيلسوف يفكر نقديا وليس إلى فقيه يفكر تسويغيا، منخرط في تراث عاجز كلية عن التفاعل مع أسئلة العصر، فتغدو القطيعة حتمية، تتجلى في تحرير تفكيرنا من هيمنة الدين، والتفكير خارجه، بحسبانه شرطاً معرفياً للتطور نحو العلمانية غير المكتملة دوما.

أما مسألة الطائفية المخيفة والقابلة للتفجر دوماً فترياقها ينوجد بطبيعة التاريخ، وحسب مقاربة "جورج طرابيشي"، في العلمانية، إذ يتوجه الباحث "اليزيد بوعروري" إلى عرض هذه المنحى العلماني للمفكر، بالنظر إليه على أنه إجراء وقائي علاجي واستباقي من أجل تجنب الحروب الدينية التي تلوح في أفقنا العربي المرعب، وهي مسوغ كاف لإحداث فصل بين السياسي والديني ومنح الأول مرتبة السؤدد، لأنه جهاد في سبيل الدنيا كخيار عن الجهاد في سبيل الآخرة، مما يعزز من دنيوية المفهوم واستقلاله عن كل قراءة ترمي إلى تأبيده في المحضن الديني.

بعدها يستوقفنا المنحى العلماني عند المفكر العربي "ادوارد وديع سعيد"، وسبب ذلك حسب الباحثة "سامية بن عكوش" أن المفكر وحد في خطابه المعرفي بين النقد والتوجه صوب العلمنة أو "الدنيوية"، حيث ننتقل نقدياً من الفضاء الديني اللاتاريخي إلى الأفق التاريخي البشري، فنتعامل مع نص يتحرك أمامنا ينشغل بهوهمنا ويتغير معنا، هذا المنطق التاريخي ينسحب رؤيةً على جميع النصوص بما فيها النص الاستشراقي المعلمن في جوهره، تُوكل مَهمة فضحه وكشفه إلى القراءة الطباقية، ونكتشف فيه نزعته الامبريالية التي تتقاطع مع الأصولية الدينية، كل ذلك مرهون بمدى مقدرة المثقف النقدي "العضوي" على مقارعة هذه الخطابات المتوحشة في منازلها وبأسلحته.

على أن يشد الفكر العربي المعاصر الرحال جهة التفكر في نهضته بطريقة جوانية، كي نستطيع أن نستبت بذرة العلمانية في فضائنا الثقافي ومجالنا السياسي وتغدو بذلك نبتة عربية، وفي هذا المنعطف المعرفي تتنزل مقاربة الباحث "شريف رضا" الذي اشتغل على أطروحة المفكر العربي "محمد عابد الجابري"، انطلاقاً من تخمين ينبني على مسلمة جابرية مفادها أن الفكر النضالي هو الذي ينخرط في سجال حول مسألة النهضة العربية باعتبارها مطلباً حياتياً، حيث أكد على أن التجربة العربية المعاصرة ليست في حاجة إلى العلمانية، بل هي في احتياج إلى الديمقراطية.كبديل يصارع الاستبداد ومستتبعاته القذرة من جهل وفساد وديكتاتورية، وإلى العقلانية كبديل عن العلمانية، من أجل نشر ثقافة الحوار، والنقاش، والاحتكام إلى الحجة، ورغم ذلك فإن باحثنا ينظر إلى أطروحة الجابري نظرة تحليلية بطابع نقدي.

من جانب آخر يمتاز الفكر العربي المعاصر بخاصية الانفتاح على نصوص الآخر، ومقصدنا من هذا الحديث ما قدمه المفكر الإيراني "عبد الكريم سروش"، الذي استحوذ على موقع في خارطة الفكر العربي، من مفترض معرفي يستند إلى تشابه الظروف والملابسات بين العالمين العربي والإيراني، ومنه قدم لنا الباحث "عامر عبد زيد" مقاربة لفلسفة سروش، تنظر إلى العلمانية على أنها منتوج مجتمع غربي عانى أصلا من اصطراع ديني وطائفي أو مذهبي، بالإضافة إلى ديناميكيتها في التاريخ البشري، وعدم تقولبها في قالب فكري واحد وثابت، ومنه يستحيل علينا أن نجمدها في تعريف فلسفي واحد، لا يعني هذا استحالة المفهمة إزاءها، بل يعني سروش من حديثه الفلسفي العقلاني الذي يهتم دوما بطرح الأسئلة الفارقة، ويشتغل على البحث عن توازن بين المعاني الموجودة خارج الدين بصيغتها العلمانية والقيم المستوحاة من النصوص الدينية. بلورة نزعة دينية علمانية تقتبس تعاليمها من الوحي من أجل إعمار الدنيا والتمهيد لتمدين المجتمع.

بينما راح الباحث " موسى بن سماعين" يجتهد في عرض مقاربة المفكر العربي "برهان غليون" معترفا أن المصطلح غاب عنه التحليل

الفلسفي الرصين والقراءة التاريخية المكينة، وهيمن عليه الطرح الايديولوجي المزيف، مما دفع الفكر العربي المعاصر إلى تبنى قراءة مفهومية عرجاء لم تكترث للمحضن الغربي الذي تشكل فيه المفهوم، مما يعني اختلاف المسارين العربي والغربي، فالمسار الإسلامي لم يقمع العقل ولم يسلب عنه حقه في تأثيث المجال المدني، والدين لم يكن سبباً في ظهور مسألة الطائفية والعلمانية بدورها لم تكن مصدرا للحرية، إن الإشكالية قائمة أصلا حسب برهان غليون في ظاهرة الفساد السياسي مهما كان مأتاه. وعلى أساسه تكون العلمانية مطالبة بالتخلق ايتيقيا مع الفضاء العمومي ومستلزماته المتعددة، رأس الأمر فيها الدولة. وأن يبتعد الدين عن التمظهر الانفعالي القاتل.

لا مُشاحة هنا أن نتجرأ على إنجاز ما سماها هيدغر الوثبة، ولو بصفة مؤقتة، ونقفز جهة النصوص التي انشغلت بمستوى آخر من الحديث عن العلمانية، أي التي عملت جاهدة على اعتراض مسار العلمانية في الفكر العربي المعاصر، تتقدمهم مقاربة المفكر العربي " أبو القاسم حاج حمد"، بحمولتها المعرفية الثقيلة، وبرؤيتها التوحيدية العميقة، مقاربة، عمل الباحث "فيصل حصيد" على تحليلها إلى مكوناتها، خاصة من حيث أن العلمانية تدور وجودا وعدما مع هذه الحزمة المفاهيمية مثل العقلانية، التنوير، الديمقراطية، مدنية الدولة، بحكم الانتماء إلى ذات الحقل الدلالي، وعليه يكون لزاما علينا الانتباه إلى مسألة كثرة المساهمين في هذا المفهوم/ المشروع وتنوع مشاربهم، تقطع الطريق على أي محاولة ترمي إلى تحويل الفهوم إلى نصوص معصومة من الزلل. أما جوهر المسألة عنده فيكمن في طبيعة التراسلات المعرفية بين ثالوث ابستيمولوجي "الغيب، الإنسان، الطبيعة"ـ مع إبعاد التقسيمات التعسفية للنزعات الفلسفية، مثل التقسيم الوضعي، اللاهوتي، التراثي، العصراني، فهي تفريعات مفتعلة أفسدت على المثقف العربي رؤيته لذاته وللوجود والطبيعة، مما يفرض علينا التحلي بالنقد الذي يُطبق على علمانية تقدم نفسها على أنها رؤية فلسفية مكتملة، غير أنها في واقع النص رؤية منغلقة، مُنكفئة، مُقصية للدين، وهي نقطة يلتقي فيها حاج حمد مع محمد أركون وعلي حرب، انسجاماً مع حرصه

على الانفتاح على جميع الأنساق المعرفية التي تنشغل بثالوث الوجود.

ومنه، نأتي برفقة الباحث محمد الشريف الطاهر إلى مقاربة المفكر الموسوعي عبد الوهاب المسيري، الذي دخل السجال من جهة المفهمة المركبة، بمعنى تداخل مفهوم العلمانية مع تصورات ورؤى أخرى في الفضاء الفلسفي الغربي، وانبساط هذا المفهوم على شكل متتالية تاريخية انتقلت بها العلمانية من علمانية جزئية توحدت معرفياً مع المادية الصلبة وفكر حركة الاستنارة بمجلاتها المختلفة " نظرية المعرفة، نظرية القيم"، وعلمانية شاملة تزامنت مع صعود الفلسفات اللاعقلانية في صورتها المادية السائلة، والدخول في أفق التشظي اللانهائي، والانخراط بالتالي في مسار السرديات الصغرى على حد تعبير فرانسوا ليوتار.

أما مقاربة المفكر العربي "طه عبد الرحمان" فهي على ذات الخط الفكري المناهض لمسعى التوجه العلماني في الفكر العربي المعاصر، إذ يفتح الباحث "عبد السلام بوزبرة" مساحة من تفكير طه عبد الرحمان الشاسع والواسع، وفيه يؤكد على أن مفهوم العلمانية غربي النشأة والتكون، نظرا لارتباطه القوي بالنزعة الإنسانية التي أسست على مبدأ الحرية باعتباره مقتضى بشري، لكنها نزعة ضيقت على الإنسان وجعلت منه كائناً قاصراً "أفقياً" ماديا، طبيعيا بلغة عبد االوهاب المسري، يَغيب فيه البعد الروحي، أما الائتِمانية فهي مساحة ينبجس فيها الإنسان المتعدد "العمودي" ويجد في فضائها سعة من الفكر والعمل والتعبد للحق.

في توجه مماثل، يقترب الباحث "عمر بن بوذينة" من تخوم القراءة النصية لمعلمين كبيرين في الفكر العربي المعاصر هما : حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد، معتمدا على طريقة ثنائية في التحليل تجمع بين المعالجة الداخلية والخارجية، أما الهدف الحقيقي منها فهو مناقشة فرضية قدسية النص الديني بتفكيكه وتأويله وتطويعه بغية التأسيس لعلمانية جديدة في مفهومها للحضارة، والهُوية، والأصالة، أي التعامل التفكيكي والفيلولوجي للرصيد الديني باعتباره محرك الثقافة التقليدية، بغية خلق وعي متحرر من الايديولوجيا ولكنه مشبع بالحقيقة. وهي في مجملها قراءات مرفوضة عند باحثنا.

أما الباحث الحاج أوحمنه دواق، فإنه سعى إلى تقديم مقاربة تحليلية مبنية على مقتنيات تاريخية تتمحور حول البحث عن طبيعة العلاقة بين العلمانية والتسامح، مفندا الفكرة الشائعة التي ربطت بينهما، جاعلة من العلمانية مدخلاً ضروريا ولازمة مفاهيمية صوب تجسيد التسامح بين الفئات والطوائف الدينية والإثنية، فالتاريخ يثبت بصورة لا لبس فيها أن التاريخ يقدم نماذج من الصراع القاتل بين الطوائف داخل المجتمع العلماني، وقد كانت العلمانية سبباً في ولادة مظاهر الابادة الجماعية التي لازمت الحضارة الغربية المعلمنة.

في حين يذهب الباحث "رائد عَبِيس الحَسناوي" إلى الحديث عن "علمانية دينية" أي فصل الدين عن الدين، وهي معادلة تبدو غريبة في منطوقها اللفظي، لكنها تعبر عن جوهر معرفي يتمثل في التوجهات التي : "تأخذ وجوه عدة من عدم الإيمان والابتعاد عن الدين أو عدم الاكتراث له -أظن واضحة جداً في تاريخ الإسلام- الذي تحول فيه الدين إلى نظام ملك، وكما كان في أنظمة حاكمة في تاريخ كل من اليهودية والمسيحية".

بينما سعت الباحثة "عائشة لصلج" إلى تقديم مقاربة مبدعة من جهة موضوعها، بحيث حاولت أن تبحث في حرية التعبير باعتبارها قدس الأقداس في العلمانية والدين معا، بين حدودها وضوابطها، وفي هذا التماسف ينبجس التوجه العلماني، وبعد تتبع المفهوم "حرية التعبير" كرونولوجيا وفكريا، تبين لها أنه متعالق مع الايديولوجيا، والتاريخ، والاجتماع، والمشاعر، والموروث الثقافي، ويثار هذا المركب الكلي في لحظات تاريخية ترتبط بالمنتوج الفني، الأدبي، السينمائي الذي يستفز المشاعر الدينية...

وبالقرب من هذه المقاربة أبان الباحث "نبيل محمد صغير" عن مقدرة فارقة في إجراء مقارنة بين الخطاب العلماني والديني، من خلال الرجوع إلى الخطاب التلفزيوني بغية فهم أساليب المحاججة، وجملة المقاربات اللسانية، والتداولية، والتواصلية، وآليات الحوار، والكلام المستعمل، والكفايات المستهدفة، اعتمادا على الحوار الذي دار بين الأستاذ أمين

الخولي بتوجهه الإسلامي، والناشطة وفاء سلطان، بنزعتها العلمانية، في برنامج " الاتجاه المعاكس".

وفي الأخير، يبدو أن سؤال العلمانية في الفكر العربي مازال كما تحدثنا سلفاً، سؤال المحنة العربية بامتياز، سؤال يفتح أمامنا دروبا للتفكر وإعادة التفكر، أي أننا نحرص على أن يبقى استشكالياً عصياً على الإنهاء والإطباق، ومتمرداً على أي شكل من أشكال الحصار الفكري، فـ: "ليس أضر على الفلسفة من أن يهيمن عليها نمط فكري يُفرَض، لا بالبرهان، وإنما بالسلطان، اقتصادياً أو سياسياً، إذ لا يلبث أن يجلب لها الفقر، ثم الجمود، ولأهلها التبعية، ثم التلاشي" وهذا ما أعلن عنه المفكر طه عبد الرحمان عندما تحدث عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.

ونحن عندما نحتمي بالنصوص الفلسفية، لا يعني ذلك أنها عودة يائسة إلى المثالية الهاربة من واقع متحرك ومعقد يحاصرنا من كل الاتجاهات، يأتي إلينا من كل حدب وصوب، وإنما هي طريقة فضلى من طرق أهل الاجتهاد في الاستعداد لمعركة معه وفيه، فالواقع مركب وحركي ومتفجر باستمرار، لذلك كان لجوئنا إليها، على أن لا يكون إقامة دائمة قد تتحول بفعل قوانين التاريخ إلى منفى قاهر.

إن الحداثة التي نرنو إليها قد اقترنت بحدث على درجة عالية من الثراء الأنطولوجي والزخم المعرفي، وهو الثورة العربية في مستهل قرن جديد حمل معه أسئلة محرجة وقلقلة في محتواها وفي مقاصدها، رأس الأمر فيها سؤال الدين، ومسألة الهوية، ومنحى الحق، وقلق العلمانية، فيأتي كتابنا الجماعي هذا استجابة لمطلب واقعي وتاريخي، يلتقي فيه النص والواقع، فيكون الواقع نصاً، والنص واقعاً، مما يدل على رهافة إنصاتنا لمجرى الواقع كما هو وحسن قراءتنا للنص كما يجب أن يكون.

ولئن كان سؤال العلمانية من بين الأسئلة التي هيمنت على المخيال الفكري، فإن ذلك يرتد إلى عديد المفاعيل المتساكنة داخل فضاء الدين، والدولة، والحقوق، والحريات، فنحن منخرطون في شبكة مفاهيمية نَسقية في جوهرها، تمنحنا تسويغات متعددة تؤسس لشرعية طرح هذا السؤال في

منعطف تاريخي تشهده الساحة العربية، فهو ليس من نوافل الفكر وملهيات القول التي نختبئ فيها وندس فيها رؤوسنا خوفا من آت عظيم وقادم جليل، وإنما هو من صميم الفكر ومن عزم العزم وعلو الهمة، فنحن جادين في طرحنا، لأن التاريخ يطلب منا أن نبحث في مصائر القول الديني، من جهة حدوده، ومبناه، وشخوصه الممثلة له رمزياً ومعرفيا وسياسيا، وعُقب الخطاب العلماني من زاوية اشتغالاته، ومنابته المتعددة، وشخصياته المفهومية، التي تنافح عنه وتبشر به فكرا واستيهاماً وسياسية، أي أننا نمتطي الزمن ونجري مع التاريخ كي لا نبقى خارجه نبكي حظنا المكسور، في زمن شحذ سكينه اللغوي على مبرد مفردات القوة، والمنعة، والهيبة، والإقدام، والجسارة، والنظر ببصائر حادة وصادقة إلى أبعد أفق زماني. ألم يجعل هيدغر الزمان هو أفق الكينونة الحقيقي ؟؟.

وفي هذا الختام المنفتح دوماً، أود أن أقدم شكري إلى كل الذين تجشموا معي عناء إخراج هذا المولود الفكري إلى الوجود، وأذكر بالتحديد جميع أفراد الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية والإنسانية، وهي ملتقى للأفراد اللذين : "لا يجمع بينهم سوى هم واحد هو محبة الحكمة باعتبارها ميداناً مفتوحاً ومتميزاً لنشر قيم المعرفة وأسباب تربية الإنسان الحر وترسيخ معاني التسامح والشجاع، بين الأكفاء في مجتمعات المواطنة، حيث لا تكون الهوية عائقاً ثقافياً، بل مقاما أصيلا للانتماء النظري والصحي إلى نادي الإنسانية، بوصفنا أعضاء كاملي العضوية فيها، منتجين للمواقف الفكرية التي صارت تشكل مستقبلها، وليس مستهلكين نسقيين لماضيها العقائدي"، كما تحدث المسكيني ذات نص كانطي.

وكل الذين انخرطوا معنا في هذا المسعى الأشرف، شرفه من نبل القصد وعلو الهمة، وتواضع القلم، وأعني بالشكر الأستاذ بن صفية عبد الله، الذي أشرف على المتابعة والمراجعة اللغوية لمتن الكتاب.

ربوح البشير، الجزائر

Kamel.rebouh67@yahoo.fr

الباب الأول

في إحراجات التأسيس وآفاق الحداثة

«مع ذلك يمكن فهم نتائج هذا التحول، بشرط أن لا نقطع حبل اتصالنا بنقطة انطلاقنا».

تشارلز تايلور

«الواحد مخطئ دائما، إلا أن الحقيقة تبدأ مع اثنين».

نيتشه

الدرب الأول

في قلق العلمانيّة
أو
كيف يمكن التفكير في علمانيّة جديدة ؟؟

عمر بن بوجليدة*

استهلال :

ما فتئ مفهوم العلمانية يعود، محمّلاً، في كل مرة، بدلالات وأسئلة ومواقف، متعددة ومختلفة، تعلن اصطداما روحيا بأفق تاريخي وانهيار رؤية للعالم تقليدية، وإنه علينا أن نشد العزم للكشف عن تلك المنطقة المتمنعة حيث يثوي المعنى الموجب للعلمانية إعادة لبناء المفهوم في ضوء المستجدات والنوازل وما طرأ من تحوّلات، حتى لا نظلّ خارج الإمكان التاريخي الذي تفتحه الإنسانية الحالية لنفسها، بل قل خارج عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم. ولن يتأتّى لنا مثل ذلك إلّا إذا آلينا على أنفسنا أن نتدبّره بطريقة أشد صرامة بهدي مما حدث ومما نعرف عن أهمّيتها.

إنّ العلمانية مشروع لا ينفكّ منذ أول أمره، يؤسس ذاته ويعيد تأسيسها، ولعل ما يكون بيانا لذلك أن الفكر العربي قد تطرق إلى قضايا

(*) كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة تونس

كانت قد فرضت نفسها وأحدثت ردود فعل متباينة، لذلك ينبغي لنا إذا ما ابتغينا التفكير النقدي -والنقد من عزم التفكير نفسه- أن نتعقب عوائق وصعوبات استيعاب الخطاب العربي المعاصر للعلمانية، فما نحتاجه هو التدّرب على نمط من تلقي وتدبّر للمسألة جديد، ذلك أن الحديث عن العلمانية ما يزال عند من يريدون إعادة إنتاج الماضي لغوا.

وليكن منا على بال في هذا الموضع أنّ معالجة العلمانية -في ما نقدر- حتمية لابد من تدارسها في واقعنا بجرأة، لأنها متغلغلة فينا ذلك أن لغتها أصابت وهزّت العقول هزّا عنيفا، وتأثيرها يزداد بقدر انفتاحنا على الحداثة. هو ذلك الذي تستحيل عنده العلمانية أمر مستشكلا في حدّ ذاته وهو الذي من شأنه أن يحملنا حملا على التساؤل:

عما هي العلمانية؟ وهل تؤدي العلمانية إلى استبعاد للدين كلي أم أنها تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والإنسان والتاريخ؟ ثمّ لماذا ينحو خطاب التسلط والاستبداد منحى مهادناً للمعتقد؟ وهل يقود القول بإخفاق التحديث وضمنه العلمنة إلى رفض كل تحديث؟

في إمكانية تحديد المفهوم:

وقصد الإفصاح عن مبتغانا فإنه أصبح من الواجب علينا أن نسارع إلى تلمس احتمال جذري لمهمّة السؤال عن معنى الوجود الذي هو "نحن"، في عالم لم يعد يستمد من منطقة "النحن" التي بحوزتنا بنيته الخاصة.

ولعل أول ما ينبغي التذكير به أن تعارضيّة العلمانية بالإسلام، والعلم بالدين، والحداثة بالأصالة، والمستقبل بالماضي، والديمقراطية بالشورى إنما هي في أسعد الحالات مظهر من مظاهر "ثقفنة" الصراع التي تصب في تبرير الأوضاع والعلاقات القائمة والمحافظة عليها[1]. فلا يخفين على الأذهان أن الغربيين قد انتبهوا إلى أهمية الصياغة المنهجية للوعي الرافض لسيادة الفكر الديني مجسدا في المؤسسات الكنسية والاتساع المطرد لهيمنتها

(1) جاد الكريم الجباعي، مجلة الوحدة، السنة السابعة، ص125.

التي غدت في تماس عضوي مع المؤسسة السياسية وأنظمة الحكم، كما حاولوا إيجاد تركيب أولي متصاعد نحو انجاز بناء نقيض للغيبية التي تتحكم بطرائق التفكير السائدة.

وكان ذلك من بواعث الإصلاح الديني، وليس ما يحتاج إليه بيان، تنامي تأثير فلاسفة عصر الأنوار إذ شكّلت مصنفاتهم وأفكارهم أرضية جديدة اعتمدها العلم في محاربة الفكر الديني ومقاومة الاستبداد السياسي.

وما يلفت النظر أن الآراء تباينت حول تحديد المفهوم الدقيق للعلمانية في المؤلفات العربية المعاصرة، وإذا كان الأمر محسوما في الغرب أو يكاد فإننا ما زلنا نقرأ فهوما تعتبر العلمانية أمرا دخيلا، وتوقعنا في مطبات كثيرة، فالقول بأنّ العلمانية إنما هي فصل الدين عن الدولة، ينزاح بالعلمانية إلى شعار إيديولوجي ويلقي بها في زخم السجالات السياسية، غير أنّ ذلك لا يبيح إمكان الغفول عن أن العلمانية إنما يطرأ عليها التاريخ من جهة ما هي سيرورة تتغيى غاية مفادها فصل الدين عن المؤسسة السياسية والاجتماعية والثقافية ونزع أردية التقديس عنها، ولا ينبغي أن يذهب بنا الأمر إلى حدّ التفكير في إمكان تجاهل البعد الديني والحيلولة دونه ومعانقة التاريخ، ذلك أن سيادة العقل إنما هي مناسبة لإظهار تاريخية العقل نفسه الذي أنتج التمثلات الدينية وأنشأ المقدس والمتعالي.

وإنّه لفي الإمكان حقا تبيان أن الرهان الأعظم للمسار التاريخي للعلمنة إنّما هو التمييز بين السيادة العليا والسلطة السياسية، فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع وبتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى عن وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم وإذا نحن قلبنا النظر فسنلاحظ وجود حدّ أقصى من التواصل بين ذاتيتين اثنتين: أو بعبارة لامعة لـ "**مارسال غوشيه**" "دين المعنى"، فأنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعته على وجودي إلى سيادة عليا أكبر، تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة، وأنا أستبطن وصايا المرشد القائد، وأطيع سلطته ما دامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عليا.

لقد بان مما فات أن "أركون" يصرف جهدا غير يسير من تفكيره بخصوص "إسلام إبراهيم"، وإنه ها هنا ينكشف ملمح من معنى كشوفاته الباهرة، ذلك أنه يفترض أن أديان الوحي اتخذت مفهوم "الميثاق" الذي يربط بين الخالق والمخلوق بصفته دينا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة بين السيادة العليا والطاعة العاشقة بضرب من الاعتراف المتبادل بالجميل، ووحدها السلطة التي تمارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون: الشرعية[2].

وهكذا ينتهي "أركون" إلى هذا الزعم الرائع الذي مفاده أنه لا يوجد سوى فرق لطيف طفيف بين المجتمعات المتولّدة أو المنتجة عن الكتاب الموحى، وذلك أمر يدفعنا شديدا أن نكتشف رفقة "أركون" أمرا أكثر أهمية وهو أن الحديث عن فصل ذروتي السيادة العليا والسلطة السياسية إنما هو ضرب من ضروب انشطار الوعي على نفسه ذلك أنه علينا أن نحترس من تلك الأطروحة التي تضادّ الإسلام بالمسيحية وتقول إن المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية في حين أن الإسلام خلط بينهما منذ البداية فهي أطروحة متسرعة وسطحية وغير مقبولة. وإنّه ضمن هذا الأفق يستدرك "أركون" في تساؤل طريف ولكنه بعيد الغور: ما الذي حصل تاريخيا لذروتي الروحي والزمني؟ لماذا ينغلق العقل الإسلامي ويهزم أمام تحديات الحضارة المعاصرة؟

نحو لاهوت أنثربولوجي للوحي:

يذهب "أركون" في بحثه الشيق والعميق عن الجذور التاريخية للمسألة فيتتبع التطورات التاريخية التي حصلت. ذلك أن الكنيسة قد أرادت في كل الحالات السيطرة عل السلطة الإمبراطورية أو الملكية في الوقت الذي

---

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لبنان، العدد 75 ديسمبر 1990.

انظر أيضا: محمد أركون، حول مفهوم العلمانية، مجلة الفكر، باريس، عدد 4 ديسمبر 1.
Emile Poulat, liberté; laïcité; la guerre des deux France et la principe de la modernité; Cerf, Paris, 1987.

حافظت فيه على صلاحياتها بصفتها ذروة السيادة الروحية العليا التي تخلع المشروعية على الحكم. وإذ قد تبين هذا، فينبغي أن تناط العناية باللحظة التي ابتدأت البرجوازية التجارية ثم الرأسمالية في مستواها تقتنص يسيرا يسيرا استقلالية الدائرة الاقتصادية وتناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية.

وهكذا يتبين عسر الانصراف عن التباس معين كان "أركون" قد لمسه إبان تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الإيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الإيديولوجية المنافسة التي شكلتها البرجوازية.

لقد استقام لدينا حينئذ أنه وفي هذه المواجهة تم الخلط بين رهانين: الرهان الأول هو الرأسمال الرمزي المنقول بواسطة الخطاب الديني والممارسة الدينية على مستوى "الميثاق"، وقد تحول هذا الرأسمال الرمزي وانحطّ فيما بعد إلى مستوى الممارسات الشعائرية والطقسية، ثم استحال إلى ضرب من القانون القضائي والسلطة الإكراهية المحتكرة من قبل "الكنيسة - الدولة"، وأما ثاني ذينك الرهانين، فهو صعود السلطة الروحية العلمانية المواكب لصعود البرجوازية في أوروبا. فقد نقلت البرجوازية وظيفة "مديونية المعنى" من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية[3].

لقد سعى "أركون" إذن إلى فك كثير من مغلقات الأمر بالانتباه إلى أن أروبا إنما خرجت بعنف من النظام الرمزي الديني، وأقحمت في علمنة لم تعد لتسيطر عليها. وإنه ضمن هذا الأفق يشير "أركون" إلى أن الحضارة الحديثة لم تكن لتكترث بابتداع علاقة مع الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى وبالتالي في توليد كل أنظمة الدلالة التي "يفسر" البشر بوساطتها و"يبررون" سلوكهم.

وإجلاء لما غمض وتيسيرا لما عسر ودفعا بالإشكال إلى مداه، نوضح

(3) أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

أن هذا الذي أهمل، كرس نهاية النظام الديني التقليدي وأسس البداية الثورية لما دعاه "ريمون آرون" بالأديان العلمانية (=الأحزاب السياسية) وليس في وسعنا إبانئذ إلا الوقوف عند استنتاج مفاده أن الديمقراطيات إنما حلت محل الأديان، لكن دون مديونية المعنى.

إن القصد من الإشارة إلى الظروف والشروط والتطورات والمتغيرات، إنما هو التنبيه إلى أن الكنيسة والدولة في الغرب المعلمن، قد أخذتا تتقاربان بحثا عن تعاقدات جديدة وتلك أمارات تنبئ أن العلمنة إنما ولدت في نطاق الكنيسة ذاتها وبالتحديد في خضم صراع البابا ضد الإمبراطور.

في هذا المستوى بالذات علينا أن نستضيء بدلالة اعتراضات "أركون" التي تستبعد الفكر العلمانوي النضالي، من أفق الاستشكال وتبعا لذلك فإن الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا، من جهة ما هو البحث الأكثر حيادية احتراما لحرية الآخر وخياراته، إنما يعد بعامة أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية. إذ العلمانية ليست مذهبا أو عقيدة وإلا تناقضت مع العقلانية التي يشكل التحرر من المطلقات والمسبقات، ومن التمذهب محورها وأساسها، فالعلمانية إذ تضع العالم بين يدي الإنسان، وتقيم سلطة العقل والمنطق، إنما تعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها، وتغيرها، واحتمال خطأ الذات وصواب الآخر، وتفتح بالتالي إمكانات المعرفة الموضوعية والوعي العلمي المطابق للواقع وحاجات تغيره باستمرار[4].

ولمّا كانت الحالة السياسية والدينية في الواقع العربي تولّد باستمرار سلطات متقطعة ومتنافسة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة فإن الحال سيختلف حتما وبالتالي ثمة صدام لا ريب فيه ومواجهة لا فكاك منها، فـ"محمد" لم يكن، عندما ظهر، يواجه سلطة مركزية قوية، شأن "المسيح" إزاء "الإمبراطورية الرومانية"، وإنما كان عليه أن يخلق نظاما سياسيا صارما ولكنه لا يتماهى والتحجر، مرتكزا على رمزانية دينية جديدة، فبات البون بينهم وبين تصوراتهم القديمة على قدر من الاتساع، والعمل التاريخي للنبي

---

(4) الجباعي، مرجع سابق، ص133.

"محمد" قد تمثّل في تأسيس نظام سياسي: رمزانية "الميثاق".

ينبغي أن ندرك أن مهمة النبي إنما كانت مزدوجة، فقد كان في الآن عينه يبلور الفضاء السياسي ويشكل النظام الديني (تحويل القبلة، دمج شعيرة الحج، يوم الجمعة، إقامة مسجد في المدينة، تعديل وترميم قواعد الإرث واستراتيجيات الزواج) إنه التأسيس لنظام سيميائي وليد يبطل نظاما سيميائيا كان سائدا وسيحظى هذا المسلك بالاستمرارية والديمومة متى ما فهم القرآن على أنه إنما ينهض على رمزانية مجازية تولد المعنى وتنفتح على الممكن والمطلق.

لقد وضح "أركون" أن هذا الفصل الذي انكب المستشرقون على كشفه بين السيادتين الدينية والدنيوية في هذه الظروف السائدة من التمزق القبلي، ما هو بالفتح المبين بل قل إنهم إنما يرتكبون مغالطة تاريخية لا تغتفر، وإنه لينبغي أن نشير إلى أن الرمزانية الدينية إنما تتحول فيما بعد إلى ضرب من القانون القضائي الصارم، وإلى مجرد إيديولوجيات للهيمنة والسيطرة، ولذلك فإن استتباعات ما ألمع إليه "أركون" حاسمة وخطيرة، فمنذ موت النبي وحادثة "السقيفة" لم تتم مأسسة الإسلام. لقد جعل موت النبي من الصحابة يتامى الله، فبعد أن كانت ثقافتهم السياسية تتوقف عند الخلفية الأخلاقية للقرآن، ذلك أن "الأمة" كانت محكومة بالفضيلة، وجدوا أنفسهم، يواجهون أسئلة خطيرة ومرعبة ورهيبة.

وإن المثير حقا إنما هو أن تحويل الإسلام إلى مؤسسة إنما يعني خلق إدارة قضائية وتشكيل قانون سوف يتّخذ فيما بعد قيمة القانون الديني المثالي، كما أنه يعني انتشار وتوسع ثقافة دنيوية وحضارة مادية، فمما لا يحتاج إلى دليل، أن الإسلام بالمعنى الذي جسّده "إبراهيم"، استقبل وأخصب وعمّق وفسّر. وهو ما من شأنه أن يوضح الإخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي. لحظتئذ لم يعد في الإمكان أن نميز أيهما كان أشد وطأة وأثقل تأثيرا.

هكذا استطاع "أركون" بإبصار مرهف أن يكشف أنه وبعد موت النبي، لم يتح للإسلام أن يحظى بالشروط نفسها والتي كانت ميزته،

التعبير: رمزياً وسياسياً. ونرى مفيدا في القصد الذي يعنينا أن نوضح أن القرار القضائي-السياسي والذي كان يتّخذ من قبل النبي، إنما يلقى مباشرة تسويغه الديني الرمزي وغائيته من خلال العلاقة المعاشة مع الله. وهو ما من شأنه أن يكون منبئا على أن الله لم يك تجريدا ولا وجهة نظر للروح، وإنما كان فاعلا حيا متكلما من خلال التصرفات الشعائرية والحكايات والقصص النموذجية المنسوجة للعبرة والموعظة، وعليه فإن مطلوبنا في هذا الموضع هو أن نتفهّم الفضاء الذي ينشأ في مستواه "النص" باعتباره اتصالا بين الإنساني والمتعالي، وبين النظام البشري وما يعتبره هدا النظام مطلقا ولا يزال الخطاب القرآني يحتفظ بتلك الذكرى الحية والأمينة لهذه الإبداعية الرمزية التي لا تزال تفتح على التنزيه والتعالي كل الأعمال الأخلاقية والقضائية والسياسية للمؤمنين في عصرنا الراهن.

إن ما يريد هنا "أركون" إظهاره بصورة بارزة إنما يتعلق بتأكيد مفاده أن القوة المتكررة والمتواترة لهذا التعالي القرآني إنما تعود بنسبة عالية إلى ذلك الميثاق الغليظ والذي يشد الآيات شدا إلى الوجودي والتاريخي والمحسوس. فإما أن الأمر يرتبط بشكل حميمي ومباشر بالنبي لحظة كان يطوّر تجربته الدينية مع الألوهة، وإما أنها خاصة بأولئك الذين كانوا يناضلون من أجل استمرارية هذه التجربة وديمومتها. ولكن مع "الإمبراطورية" انتهى نهائيا تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية أو الدينية. عندئذ حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة، فقد أنحسم الأمر بأن تم استخدام الرأسمال الرمزي القرآني من أجل تشكيل وفرض إسلام رسمي.

ههنا علينا أن نستعين بمشرع لنغادر متاهة السياسي، ذلك أن اعتقاد الفقهاء جازم بأن تقديم القراءة الصحيحة والمطابقة لكلام الله وبمعرفة التراث النبوي، بشكل كلّي شامل، ممكن، وهو مما قد كان تحيّر "أركون" في تقريره ذلك أن استنباط الأحكام الشرعية هو الذي سيشكل في ما بعد القانون الإلهي أو الشريعة.

وعلى هذا النحو تشكلت نصوص القانون الإسلامي (الفقه)[5]. وهذا برهان أنهم بلغوا شأوا بعيدا في تدبر منزلة النص ومسألة الوساطة، لكن يطرأ فجأة، أن يفقد الخطاب شهوة التشريع لنفسه وهو ما يدعو إلى التساؤل: لماذا وكيف انتهت "العلمانية العربية" تحديدا إلى أن تنتج نقيضها العقائدي؟

العلمانية العربية بين اغتصاب التاريخ ومهابة المعتقد:

لا ريب في أنه من عيوب الاستبداد تقلّص السياسة والذي يعني فيما يعني تعريض الناس إلى قلق انعدام الإنسانية والرعب في تمثّلهم لأنفسهم، وقد يظن الظان أنها الآفة الوحيدة، غير أنه من المفيد في القصد الذي يعنينا أن نوضح أنها الآفة الأغلظ ذلك أن الانكفاء والتراجع لم يبدأ إلا مع بداية الضغط الأجنبي -والأجنبي قد يعني هنا صورة جديدة للآخر، آخر الملة-، ذلك أن المركز أصبح يتعرض لاستنزاف اقتصادي وعسكري مديد، فيما كانت الأطراف تأخذ مداها في حركة التفلت من المركز: إنه التلازم بين الضغط المباشر على المركز وتحريك جبهة الأطراف، ولأنهم لم يستطيعوا حل مشكلة الأقليات الدينية والمذهبية حلا علمانيا وحل مشكلة الأقليات القومية حلا ديمقراطيا، فقد مثلت الأقليات الدينية نقطة الارتكاز في عملية تفكيك "الإمبراطورية" وفي السعي إلى الاختراق.

ههنا نستشف أن "الامتيازات" و"الإرساليات" هيأت المناخ لهزات عنيفة ولتدخلات اتخذت أشكالا عدة تراوحت بين خطاب الاستشراق وخطاب السياسة. إلا أن خطاب "الغرب الغازي" لم يكن موحدا على صعيد أهدافه بل كان خطابا متعددا متنوعا، يرسم موضوعاته ويصوغ لغته بدقة متناهية ينتحل فيها الفضاء الثقافي القائم ويقرأ فيها الصورة الحقيقية للمجتمع الذي يوجه إليه الخطاب وللقوى التي يترجح وزنها في معادلة السلطة[6]. ولنا أن نستضيء هنا بما ينقله "الجبرتي"[7] في نسق من الكتابة

---

(5) أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص64

(6) عبد الإله بلقزيز، "القومية والعلمانية، الإيدولوجيا والتاريخ"، دار الكلام للنشر ص90.

(7) عبد الرحمان الجبرتي، "عجائب الآثار في التراجم والأخبار"، ج3، المطبعة الشرقية، القاهرة، ص36 وما بعدها.

رصين، حزين، مفعم بالحنين، من أن "الفرمان" الذي وجهه "بونابرت" إلى الأهالي إبان حملته على أرض مصر، تحرك على أرضية الإسلام، بل زاد بالإعلان عن إيمانه في حركة استيعاب لأي رد ثقافي سلبي من الآخر، إنه خطاب لا يرسم التناقض مع الإسلام، بل إنما يحدد التناقض سياسيا ويحصره مع جزء من الأهالي: "المماليك" الذين يسيطرون على الحكم مثلما يعلن اعترافه بشرعية السلطة القائمة - وهو اعتراف تفرضه عليه رابطة الملة - التي تؤسس تلك الشرعية.

إذن فالإعلان الذي يفترض التناقض بين "المماليك" وبين "الأهالي"، ثم بين "المماليك" وبين السلطة المركزية، ويعي دور الإسلام-الايدولوجيا في صهر التناقض وإخفائه، إنما يحاول أن ينقل هذا التناقض إلى المجال السياسي، مجال المصالح، المادية الدنيوية، إنه هنا يقوم بفعل إخراج الإسلام من دائرة توجيه الحياة الاجتماعية المدنية ليستعيض عنه بمبدأ المصلحة، عندئذ نستبين أنه إنما يبدأ في إغراء الأهالي والقوى الرئيسية "من الآن فصاعدا لا ييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية، فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة كلها"[8].

ولقد نعلم أن الخطاب عينه في فضاء ثقافي-ديني مختلف (المشرق العربي) يلبس قناع خطاب علماني تنويري موجه إلى "أهل الذمة" من الأقليات، محرضا إياها على كسر إطار هويتها المفروضة بقوة الدولة وشرعيتها الدينية الرسمية مستحثا إياها على البحث عن إطار جديد لتحقيق تلك الهوية، بل هو يذهب فيما أبعد من ذلك إذ لا يخفي رغبته في أن يفصلها عن تاريخها الثقافي-الاجتماعي داخل إطار المجتمع العربي الإسلامي، ليرسم لها انتماء ثقافيا بديلا.

ولأن رغبة "الغرب" جامحة في إقحام المجموعة البشرية في مشروع واحد فإنه يطمح إلى إخراج هذه الأقليات من ثقافة الأصل ليؤكد أنها جزء

---

(8) الجبرتي، نفسه.

من الثقافة الأوربية الحديثة وريثة الثقافة المسيحية والإغريقية، وأن صلتها بإرثها الثقافي التي انقطعت في شروط "السيطرة الإسلامية" يمكن أن يعاد تجديدها بالقدر الذي يتكرس فيه انتماءها "للغرب" ولثقافته التنويرية الحديثة. فالزمن الذي ما عاد زمنا سماويا أضحى زمن الابتعاد عن الأصل.

هكذا طفق الأوربيون يخضعون "الأهالي" ويقدمون لهم "الكوني" على أنه أساس جديد منتزعين منهم شرعية أصلهم، إن أروبا تسعى في كل مكان إلى إعادة تأسيس الإنسانية انطلاقا من هذا الكوني[9] المزعوم.

كانت أوربا تحمل معها تراثا مغريا وجذابا، ثقافة عقلانية، نظاما سياسيا ديمقراطيا تمثيليا ومتحررا من سلطة "رجال الدين"، مرادف في الفكر العربي للتقدم والنهضة. ولم يكن ينطوي نجاح هذا النظام السياسي لدى هذا الفكر - الذي لم يتخطى التصور الوضعاني للحداثة والتنوير - إلا على وعي حاد بقدرته على اشتقاق شرعيته من المجتمع ومن قيم ومبادئ زمنية لا تتصل بالدين ولا يدخل الدين في تكوينها وفي مقابل ذلك كان ينطوي فشل نظام "السلطنة" على استمراره في تأسيس شرعيته على الدين، ونظير هذه المقابلة بين الشرعية الدينية والشرعية العلمانية كانت مقابلة أخرى بين النظام الديمقراطي ونظام الاستبداد والطغيان.

هكذا جاءت دعوة المفكرين الإصلاحيين إلى تدهير الحياة السياسية[10]. ووراء هذا الانقلاب في بنية السلطة وفي علاقتها بالجمهور يكمن المبدأ الجديد للشرعية.

كان الدين في النظام القديم، مصدر الشرعية، بل مصدرها الرئيس، فهو الذي يؤسس شرعية السلطة والإسلام الذي تلازم فيه الجانب العقائدي مع الجانب التشريعي كان يسمح - بنصوصه وبالتجربة السياسية المرتبطة به - بتكوين شرعية على هذا النمط، أي كان يضع معايير ومقاييس للمسؤولية،

---

(9) را: فتحي بن سلامة، تخييل الأصول تعريب شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس، ص57.

(10) عبد الاله بلقزيز، نفس المرجع، ص95.

فهذه لا يتقلدها إلا من هو أهل لها، ممن توفرت فيهم شروط الأمانة والصدق وما إليهما من قيم النظام المعياري "التقليدي" أي من كسب ثقة الجمهور والثقة علاقة مؤسسة -وإن لم تكن علاقة قانونية مكتوبة- إنها مؤسسة شفهية عرفية دون أن نعدم بصورة تامة، نصا تأسيسيا (القرآن) ثمّ هي العقد الاجتماعي الذي يؤدي خرقه إلى نهاية الشرعية وزوال السلطة.

غير أن الذي ليس يعتريه شك هو أن الشرعية في النظام الحديث -ومنذ منابتها الأولى- لم تعد لتشتق بإطلاق من الدين بل من التزام بالديمقراطية والتنمية وببناء المواطنية الحديثة: أي من قيم زمنية سياسية، فالعلمانية عنصر بناء أساسي في المشروع السياسي وفي المشروع المعرفي على السواء، ذلك لأنها مدخل ضروري إلى العقلانية وجذر للديمقراطية، بيد أن السلطة هنا، غير مراقبة وغير مفتوحة للتداول خارج نطاق النخبة السياسية الحاكمة. إن بناء السلطة هنا قائم على تحويل حركة الاحتجاج على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى حركة ارتداد معادية للتقدم والعلمانية وحرية الفكر والإبداع.

وإنه من اللافت للنظر أن ذلك النزاع وهذا التدمير لم يحصل بموازاته بناء سياسي للتمثيل وللحكم حديث وقادر على استيعاب حاجات السلطة والمشاركة والتدبير كما هو أمر المسار الذي انخرطت فيه الإنسانية الحالية.

وهكذا إذن ألغيت فكرة التاريخ ومفهوم التقدم وكان التعالي على الواقع، في تطابق لافت بين الماهية والهوية، وهو ما من شأنه أن يعني إلغاء الفروق وإبطال التنوع والتعدد والاختلاف، ذلك أن التطابق بين الماهية والهوية هو أساس عدم الاعتراف بالآخر وأساس عدم القبول بالتعدد، وهو أساس العنف المدمر، لقد حصل انسداد في قنوات السلطة وفراغ في المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وهكذا استحالت "الشرعية الوطنية" الزمنية محض غطاء يخفي آلية الشرعية ومصدرها الحقيقي: العنف.

لقد بات جليّا أن "العلمانية العربية" إنما هي ضرب من ضروب العزلة ضربت على الأغلبية الشعبية وفرضت سلطة الأقلية، استبداديا. وقد يبدو واضحا أن العلمانية لم تكن المسرب إلى بناء دولة زمنية حديثة مفتوحة

بحيث تصبح فيها السلطة في مقتضى التداول ولم تقلع "النهضة" الفكرية عن إعادة إنتاج السائد. وإنه لحريّ بنا التمهل في هذا الموضع، ذلك أنه في أفق "الغرب" حصل تغيير تم في شكل انزياحين حاسمين: أولهما، إعادة تأويل ما هو الإنسان بوصفه ذاتا وذلك في أفق ضرب من الإنسانوية الأساسية التي تجد في ظاهرة عصر التنوير هالتها العليا، وثانيهما الخروج عن براديغم الوعي والانخراط في إعادة تأويل ما هو العصر بوصفه حداثة[11] غير أنّ ما حدث عند العرب إنّما هو النقيض تماما، ففي ظل التحديث تعاظم الإفقار وقامت وترسخت علاقات التبعية وكان الانتقال من الدين-المعتقد، الملجأ والملاذ، إلى الدين الاحتجاجي والإيديولوجيا الكفاحية بسبب من تنامي الاستبداد.

بذلك يستبين أن هذه العلمنة إنما قادت إلى فصل الجمهور عن السياسة والسلطة، فبقدر ما كانت الفكرة العلمانية تنحو نحو إخراج الدين من المجال السياسي بقدر ما كانت تقصي الأغلبية الاجتماعية الشعبية وتستبعدها عن ذلك المجال لتكرس صعود نخبة سياسية ثقافية حديثة، في حركة تتوطد فيها سلطة الثقافة والمعارف الحديثة والعصرية وتتصدع فيها ثقافة البشرية المنتمية إلى تقاليد نصية قديمة وتفقد وظيفتها الحساسة في توجيه المجتمع وإدارة السلطة، إنه نزوع ثقافي عنيف ومدمر لم يوجه نحو ثقافة اجتماعية جديدة تنصهر فيها مختلف المنظومات: لقد خانوهم، ذلك أن هذا التدمير لم يترافق مع عملية نشر وتعميم المعارف، فـ"ليس ثمة شيء حديث حقا يتكوّن ما لم تبتدع علاقة ما بالقديم، فالحديث متوقف بتمامه على مثل هذا الابتداع"[12] فبدل أن تقود إلى إجماع ثقافي قادت إلى الانقسام الثقافي: ثقافة عصرية علمية كتابية رسمية، وثقافة دينية، شفهية، تقليدوية، شعبوية، هامشية، لا تاريخية، ثقافة الأقلية المسيطرة وثقافة الأغلبية الخاضعة. وكان من نتائج هذا الانقسام "تبعية للغرب" من خلاله

---

(11) را: فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأملات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة، 2001، ص40

(12) Philippe Lacoue-Labarthe, La Fiction du politique, Christian Bourgois, Paris.

تتجلى هيمنة النخبة المتغربة وانغلاق فكري اندفعت إليه الثقافة التقليدية اندفاع المقهور. إنها علمنة عنيفة: إذ يبدو أن انتقال العرب المعاصرين من نطاق الدولة/الملة، إلى الدولة العلمانية لم يكن أبدا ظاهرة طبيعية نتجت عن تاريخ داخلي للملة بل كان انتقالا عنيفا وأداتيا[13].

العلمانية من منظور مختلف:

إنه هنا تحديدا إنما ينكشف لنا أن جميع التنويريين يقبلون بالعلمنة مقصدا ويتفقون أنها إنما تعني "نزع سحر العالم" وما يترتب عنها من نزعة دنيوية لكن المثير حقا أن الخلاف يتجلى عند محاولة إبانة صلتها بالدين والسياسة، إذ يظهر النموذج المعادي للدين بعامة كما يلوح النهج المعادي للتعصب والباحث عن التسامح، كما لانعدم تنويرا معتدلا، وهكذا فما يزال ممكنا القول أن تكون العلمنة تنويرا جذريا على النحو الذي تصوّره "فولتير" الذي لم يعاد البتة الدين رغم نقده الصارم لـ"رجال الدين"، فهو معتدل شديد التمسك باعتداله. ولأن العلم الحديث لم يعد يعتبر المرجع في كل شيء، فإنه أصبح بالإمكان في ظل "مجتمعات ما بعد علمانية"[14] الدفاع عن علمانية جديدة، فالعلمانية الصارمة النهائية القطعية مرتبطة بتاريخ مخصوص من الخطأ الصراح تعميمه[15] بل لعلها تقبل بيسر الدعوة إلى ضرورة "نزع علمنة العالم"[16] حتّى يستعيد البشر الصلة مع ما هو روحيّ. إن نسق هذا النقد، كما استأنفته كتابات "دريدا" و"جيورجيو أغامين" على نحو شديد الكثافة رشيق، يُوَطِئ وإن على نحو الاستشكال لفك ارتباط

---

(13) فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (مرجع سبق ذكره)، ص69.

أيضا را، عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 كذلك - عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب دار الطليعة بيروت 1996 انظر أيضا:

Meskini Fethi, «Lumière et sécularisation», Revue Tunisienne des Etudes Philosophique, Quatorzième année, nº 22/23, 1999, pp. 7985.

(14) J.Habermas, Entre naturalisme et religion, trad. fr, Paris, 2008 p. 170-213.

(15) Ch.Taylor, A Secular Age, Cambridge Ms, 2007, p 773776.

(16) P. Berger (ed), Le réenchantement du monde, Paris, 2001.

مفترض بين السلطة والدين والحقوق في فضاء الغرب وهو ما من شأنه أن يشرعن لإعادة تدبر نماذج العلمنة، بحثا عن "علمانية ما بعد كولونيالية"(17) تضاد التبشير والعلمانيات الجذرية، فـ"لاهوت التحرير" مثلا يقدم علمانية لا تعادي الدين في شيء، بل إنما تجعله "إيتيقا-تحرير"(18).

وممّا لا يحتاج بيانا أنّ "المعاصرين" قد عقدوا العزم على اختراع مقام للتّسآل عن العلمانية، يخرج بها تماما عن ذلك الذي اعتبر قدر الإنسانية الأوحد: الفهم الكولونيالي والحداثي للأديان(19). فنحن لم نخرج بعد من الأديان بل إنما نشهد اليوم عودة الأديان.

وإنّه لمن الضروري استئناف النظر في المسألة الدينية ضمن عصر التحول من هيمنة نموذج الحداثة الغربية إلى تعدد إيقاعات ما بعد الحداثة على نطاق عالمي وذلك ما من شأنه أن يمتحن وجاهة إدعاءها الكونية(20). وإنه ضمن هذا الأفق ينبغي أن نشير إلى أن خلع القداسة والتعالي على القانون أو على المؤسسات أو على الذوات، يؤدي إلى جمود أبدي، يحجب صفات التغير والتبدل الكامنة فيها.

إنّ تعاظم المنحى التمجيدي الحنيني، سقوط في السرد الاحتفالي وتحريف للمقدّس وهو ما من شأنه أن يعلمنا أنه من الوهم اختزال العلاقات بين الروحي والزمني، الأسطوري والتاريخي، ويظلّ الأمر فصلا قانونيا شكليا، فمن ذا الذي ينكر أن المتعالي يصبح محايثا والمحايث يصبح متعاليا، إنه مجال الوساطة وسرّه الأعظم، وهذا ما لا يعني يقينا التقليل من أهمية الفصل الحديث بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية السياسية والروحية. ومزايا ذلك بالنسبة إلى تأمين السلم الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان.

---

(17) Amir R. Mufti, Enlightenment in the Colony, Princeton, 2005, p136.

(18) E. Dussel, Ethique de la Libération, tr. fr, Paris, 1994.

(19) صالح مصباح، مباحث في التنوير موجودا ومنشودا، "تجرأ على استعمال عقلك"، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، ص238.

(20) صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، مارس 2011، ص223.

إذن العلمانية ظاهرة انتشرت ومكّنت الإنسان المعاصر من التخلص من سيطرة وهيمنة المؤسسات الدينية ونواميسها، ذلك أنها تكرّس مشروعية الاختلاف من جهة ما هو مظهر بشري وضعي صار فيه العلم مكينا. إنها مواءمة تاريخية بين متطلبات الاستمرارية التاريخية الحافظة لمقومات الخصوصية ومقتضيات الحداثة التي لم يعد هناك خلاف في لزومها(21).

فالدولة العلمانيّة تشتقّ مبادئها من قيم تتصل بالنشاط الإنساني الاجتماعي المادي المباشر وليس من قيم مجردة مفارقة إنها أداة لتطبيق الحق الإنساني. والرهان الفلسفي والتاريخي للعلمانية إنما هو استحداث مقام من النظر فارد، فأنظر كيف يكون الانتقال من المعرفة "الأسطورية" إلى المعرفة "العقلانية"، من الوعي الإيديولوجي إلى الوعي الواقعي، العلمي. إن التوتر الدائم والمستمر بين الإيديولوجي والواقعي يجعل مسألة العلمانية راهنة أبدا في التجربة الإنسانية(22)، فسمة العصر الإيمان بذات قيمة الإنسانية، تلك التي تتجلى في بناء مفهوم يتراوح بين تأكيد تناهي الإنسان وتأكيد فاعليته باعتباره المركز الجديد لعالم ابتعدت عنه الآلهة.

لقد حصرت العلمانية في معارضتها للدين إلا أنه ينبغي أن نوضح أن العلمانية ليست نقيض الدين إنما هي ضد سلطة النصوص، إنها ضد ذلك الذي كف عن كونه إنسانيا وعقلانيا، ذلك أن العلمانية لا تلغي الممارسة الدينية بل تخرج السياسة والتنظيم الاجتماعي من حيز الممارسة الدينية وتعيدها إلى الحيز الشخصي، ومن ثمة فانفصال الدين عن الدولة لا يعني إلغاء الدين، إنّما العلمانية هي عقد زمني بين الجماعات الاجتماعية المختلفة تتنازل بموجبه كل جماعة عن قيمها الخاصة وعن نظامها المعياري الذاتي لتبحث في علاقاتها المتبادلة عن قيم تخلق الإجماع وتصهر التمايزات. هذا العقد لا يمكن أن يوفر إجماعا سياسيا حقيقيا إلا إذا كان نتيجة لاتفاق فعلي بالتراضي بين الجماعات التي يتركب منها المجتمع، دون أن يكون هذا العقد مفروضا.

---

(21) كمال عبد اللطيف، العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، مارس1997، ص7.

(22) الجباعي، مجلة الوحدة، ص127.

ههنا تتوضح دعوة "الجابري" إلى إمكان التخلي عن المفهوم دون التخلي عن محتواه، فقد دعا إلى مزيد الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية حيث لا يمكن تصور ديمقراطية دون اعتراف بالتعدد والاختلاف والتسامح والحرية وبهكذا طريقة نتمكن من استيعاب روح العلمانية[23] تجنبا لإمكان أن تبنى التسوية على القهر والعنف وإلا فإنها كانت ستكون تسوية هشة قلقة.

خاتمة

لقد وجدت الإنسانية الحالية في "الغرب" الجهة التي تمكّن كل تفكير غير غربي من الاهتداء إلى نفسه، إلا أنها عاينت أيضا أن "الغرب" الذي طالما وثقنا به وتمسكنا بحبله إنما قد بات غربا يتمزق. فلو تمعنا في مسار التفكير حول العلمنة لاتضح لنا أنها أخفقت سياسيا لأنها لم تكن دائما نتيجة أو حصيلة لتطور مجتمعي ذاتي داخلي بقدر ما كانت حصيلة للهيمنة والسيطرة ولم تنتبه إلى الرهانات الروحية المختلفة لضربين من الإنسانية، إنسانية تريد القضاء على الأسطورة لتحقيق الإنسان في النوع الإنساني تحقيقا تاما، وليس الجنس الإنساني بالنسبة إليها إلا قوانين تصبح فيها النزعة الروحية ثقافة، وإنسانية تشفّ عن مقاومة خالصة في ما تزعم ولكنها مهزوزة في واقع الأمر[24]. وهكذا لابد من إعادة توسيع دلالات المفهوم، تدبرا لما من شأنه أن يوفر القاعدة المشتركة.

إن التطور الذاتي الثقافي والسياسي لم يفض إلى نشوء العلمانية بما هي لحظة معرفية، ولم تؤخذ من جهة بما هي أداة للفهم النظري التاريخي، بل لقد تم اغتصاب التواريخ ومصادرتها وإلحاقها بالتاريخ "الكوني" الغربي. في حين أن المطلوب إنما هو إبداع العلمانية مرة أخرى واستئناف النظر متمثّلين في الآن عينه المحلّي والإنساني. فمن أجل أنفسنا ومن أجل الإنسانية نحن مطالبون بأن ننشئ علمانية جديدة.

---

(23) محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990.

(24) فتحي بن سلامة، مرجع سبق ذكره ص60.

الدرب الثاني

أركون وقضايا العلمانية: إشكالية الدّين ورهانات العلمنة

محمد بكاي*

"لأنَّ الدولة المشرقية وُضِعت منذ ولادتها في شروط تحُول دون وفائها بوعودها، فقد أصبحت معبودا محبطا، لا يستجيب لدعوات عبيده: إنَّه الطَّاغية الذي يُحفِّزهم على التّمرد عليه، بقدر ما يخيفهم ويُرعبهم. ومهما جدّدنا في الدِّين. فستبقى العلمانية حلما نائيا ما لم ننجح في التَّحرر من سلب الدولة لإرادتنا، وهو ما لا يُمكن تحقيقه خارج الدولة ولا ضدّها، وإنَّما من خلال إعادة تأهيلها وإصلاحها"[1].

تمهيد إشكالي

ظلّت السيادة الدينية كـ"مشروعية مقدَّسة عليا" في علاقتها بالسلطة السياسية في حالة توتّر وصراع، يبلغ ذروته إذا وقع تضارب بين مصالح السلطتين، وسعي إيديولوجي ودوغمائي لإضفاء المشروعية على ممارستهما، لذلك احتكمت المجتمعات الغربية إلى العلمانية للفصل بين السلطة الدينة

(*) (جامعة تلمسان)

(1) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، مجلة الأداب، بيروت، 10/ 11، 2007، ص27.

والسلطة السياسية. وتحمل العلمنة في طيتها تحولا وتحديثا لنمطية المجتمعات، هو ما جعل آليات التنظيم والتسيير تعتمد على العقل وإبداء آراء متحررة من قيود الولاء للتشريعات الدينية.

فالدين أصبح معتمِدا على الطقوس والتقاليد، الشائعة بين الأفراد بدل ترجيح العقل وإعماله. ما جعل الدين راكدا في تقديم قيم جديدة لمجتمعات قوية ومتكافلة، لقد "أصبح تقليدا جامدا وصرحا ساكنا. ولم يعد فيه ما يكفي من الإيمان لإحيائه وتنويره. وهذا ما دفع المجتمعات إلى تحويل النظر عنه نحو السياسة، التي بدَتْ منذ القرن التاسع عشر المزوِّد الرئيس بالقيم والأفكار والمبادئ اللازمة لبناء صرح الاجتماع الجديد"[2]. هذا التراجع البين للدّور الديني وعدم جدواه وفعاليته، جعل من حياة الأفراد الاجتماعية تتمحور بأكملها من حول الدولة، واستثمار القيم العلمانية.

في هذا المقال، سنتابع بعض التصورات الهامة للمفكر محمد أركون، حول العلمنة، وأهمية بعدها في الحياة السياسية والاجتماعية، وتطرقه إلى سمات التعقلن والحرية في العلمنة، والتراث وإشكالية العلمنة، إلى جانب معالجته لرهانات الظاهرة الدينية وتحدياتها أمام العلمنة. وكشفه تطرّف العلمانية المنغلقة، وأضرار ذلك على التنوع الثقافي وحرية المعتقد.

1 - أهـمية العلمنة عند محمد أركون

يُشدّد أركون على أهمية العلمنة في المجتمعات العربية والإنسانية، فهي تُعدّ مكسبا وفتحا ظافرا[3]، فهي، أولاً، وقبل كلّ شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الرُّوح البشرية. ولا تُحصر مسألة العلمانية فقط في العلاقة الصّورية بين صيغتي الدولة والدين، "وجعل الاختيار بينهما معيارا للأخذ بالحداثة والمدنية أو السقوط في البربرية"[4]. فالعلمنة، من خلال

(2) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، مجلة الآداب، 10/ 11، 2007، ص27.

(3) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص09.

(4) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، مجلة الآداب، ص16.

الرؤية الأركونية، تدعو للتّوافق والاعتدال بين السياسي والاجتماعي والديني، سعيا لنمو اجتماعي منفتح على التجديد ومتطلع إلى الأفضل، فالعلمنة الموضوعية، تبحث عن إيجاد النُّظم الكفيلة بتحقيق التوافق بين السلطات الاجتماعية المختلفة وتحديد مجالات عملها واختصاصها بصورة ناجعة، و"لا يتوقّف على قوة الدعوة العلمانية، وإنما يرتبط بمصائر الدول والمجتمعات والفرص المتاحة لها للدخول في حركة الحداثة الكونية وديناميكيتها"[5].

يتمعّن أركون من خلال حفره وتنقيبه في الاشتقاقات المعجمية للعلمانية، أنها تعزز الفصل بين ما هو روحي ومادي؛ فالعلمنة في أصولها اليونانية (laicos) تعني "الشعب ككل ما عدا رجال الدّين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. وفي لاتينية القرن 13 نجد أن (laicos) تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين"[6].

هذا الاشتقاق يؤكد على رغبة العلمانية في الفصل بين الروحي والمادي؛ يقول أركون: "العلمنة، بالنسبة لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة والتّوصّل إلى الحقيقة"[7]. هذا الفتح بدأ تدشينه في المجتمعات العربية، ولكنه اكتمل وأخذ صورته النهائية في المجتمعات المسيحية؛ حيث قطعت العلمانية أشواطا بالمقارنة مع نظيرتيها في العالم الإسلامي.

زحزح أركون العلمانية عن مفهومها التقليدي المنحصر في إشكالية الفصل بين الدين (الكنيسة خاصة) والدولة (السلطة والسيادة)، بعبارة أخرى، تتجاوز العلمنة وتتخطى تلك الثنائية الجدلية، لتمسّ ما له علاقة بالمسائل الروحية، وتتغلغل وتنفذ داخل قضايا المجتمع والتربية والتعليم والمعرفة.

(5) المرجع نفسه، ص25.

(6) محمد أركون، تاريخية الفكر العرب الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص291.

(7) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص10.

وفي المجتمعات العربية الرّاهنة، نجد انحسارا في تجديد الاعتقادات الاجتماعية، ورهبة في الإقبال على الحداثة السياسية، ما أخّر النُّضج وأبقى على الوضع السّاكن لهذه الأنساق الرمزية والتخيلية. وهي بحاجة للعلمنة كمكتسب روحي ومعرفي لمقاومة وتغيير بنى المجتمع الغائرة والمترسّخة، وبالتالي فالعلمنة ستُمكِّن المجتمعات العربية على "فتح ورشة تاريخية معنية بتحرر الأفراد واستقلالهم، وقادرة من ثم على بعث روح جديدة في الفكر والاعتقاد الدينيْن تتفق وحجات الحداثة السياسية"[8].

ترتبط العلمنة عند أركون بأنسنة السياسة والدين معا، في إعادة تشكيل العلاقة الثنائية بينهما، وإرسائها على المبادئ والأسس الإنسانية القائمة على الحرية والعقلانية، فالإنسان هو محور وركيزة الهيكل الاجتماعي، وتوجيهه وإعادة تعليمه وتربيته، ستُـثري حياته وتنمّي تطلعاته وتُـرقّـي غايته. وبهذا يصبغ أركون العلمنة بصبغة الأنسنة؛ فهو ينظر إليها كموقف روحي أو فكري، وليست كمسألة تتعلق حصرا بفصل الظاهرة الدينية عن الحداثة السياسية.

ويتوسّع أركون في تحديد الدور الذي تقوم به العلمنة في تطوير المجتمعات الإسلامية، مشيدا بالعملية التعليمية، وكيف يمكن إيصال أهدافها إلى الآخرين عن طريق حلقات التدريس. أي كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصّل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النّفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة[9]. متجاوزا في ذلك كل تحيّز لدين أو اعتقاد على حساب دين آخر، فتظل مواقفنا حيادية وموضوعية، لا انفعالية ومتزمتة.

من هنا تدعو العلمنة - من خلال الرؤية الأركونية- إلى بلورة المعرفة النقدية وميلها للحياد أمام واقع تشتبك فيه الاعتقادات والقناعات الإيمانية. وهي بحاجة لهذه العملية النضالية من أجل ممارسة علمية موضوعية ترنو إلى تشكيل وعي موضوعي وصحيح بالواقع، كما تغدو أيضا ممارسة بيداغوجية

---

(8) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، ص25.

(9) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص10.

تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي يُحقّق إمكانية نقل هذا الوعي إلى عقول الآخرين[10].

2 - العلمنة ومطالب الحرّية:

تتعلّق العلمانية عند أركون بقضية الحرية؛ في مجال الفكر، والدّين، وفي مختلف الممارسات البشرية. ولا مراء أن التّصورات العلمانية تتأسّس على أحقية البشر في الحرية والتّحرر من عقال التقاليد ومنطق الالتزام والجمود. وفي هذا الشّأن، يحدّد أركون العلمنة بأنها موقف أمام المعرفة، في انفتاح آفاقها وتحرّرها إلى أقصى الحدود الممكنة، من هنا فالعلمنة "تؤخَذ كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تُنشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية. هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا"[11].

وكل تراجع عن التحرر في الرؤى الفكرية والحقوق السياسية من حق إبداء الرأي والمطالبة بحقوق تخص التنظيمات، سيؤدي إلى انحسار واندحار للحريات الإنسانية وطمس للحقوق الفردية، ليحلّ محلّ العلمنة الدينية والسياسية في أشكالها التحررية "عودة نحو صيغ سلفية متطرفة في عدائها لقيم الحداثة ومعالمها؛ صيغ تجمع بين الاستسلام لسيطرة أمراء الدين، وأحيانا أمراء الدين والحرب معًا، والتّخليّ الإرادي والحماسي من قبل الفرد عن حريته ومسؤولياته العمومية"[12].

هنا نستشفّ أنه كلما سايرت الحرية العلمنة وتوافقتا فيما بينهما إلى أبعد الحدود، كان المشهد الفكري رحبا ومتنوعا، وستتفاعل الحريات مع

(10) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص102.

(11) محمد أركون، "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 1996، ص183.

(12) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، ص26

مظاهرة الحضارة والعلمنة رغم الفِرق والشّيع الفكرية المتضاربة فيما بينها. وهذا ما يصعب تحقّقه في عالمنا الإسلامي اليوم، نظرا للتحديات الكبيرة التي تواجهه من مختلف الأطراف: فـ"التّحدّث عن الإسلام وحضارته بشكل موضوعي ومعقول أمام جمهور مشكّل من اليمين المتطرّف الفرنسي. كما ويستحيل التّحدّث عن الفرق الإسلامية المختلفة بشكل تاريخي أمام جمهور مشكّل من الإخوان المسلمين أو الأصوليين الشيعة أو غيرهم من الفرق الإسلامية النائمة على يقينياتها القطعية وأرثوذكسياتها..."[13]. هذه الأرثوذكسية هي التي تجرّ العقل البشري إلى تبجيل الميثولوجي وتقديس اليقيني والمتعالي، وإلى تحويل المقولات الدينية والتيارات الفكرية والسياسية ذات الطابع البشري المحض إلى مسلمات معرفية. التحدّي الذي ستقوم به العلمنة هو فتح الأدبيات المتراكمة على الواقع الراهن والمتغيّر، فقد رزحت هذه الأدبيات تحت وطأة التّحجر العقلي والمبالغات التنظيرية المتطرّفة ردحا من الزّمن ولا تزال!.

فالعلمنة -في بعدها المعرفي كما يؤكّد على ذلك أركون- تروم فتح أفق القراءات الدينية والفكرية الضيقة وعلمنتها، وهذه مهمة خطرة وشائكة ومحفوفة بالمهاول والمخاوف. إلّا أنه يملك شجاعة علمية "نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة - والمعرفة المحايدة- لا وجود لها"[14].

ستعانق العلمانية الحرية وتحارب كلّ شكل من أشكال العنف والإقصاء أو المحو، بعبارة أخرى تجابه العلمانية من خلال مقولة الحرية دوغمائيات الاعتقادات والتّصورات التي توصل العقل إلى سدّة الممنوع أو المحرّم التفكير فيه[15].

هذا التّحرر (في بعده المعرفي) -حسب أركون- سيكون بالتماس

---

(13) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص108.

(14) نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2005، ص111.

(15) محمد أركون، "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ص5 و6.

الحداثة والعودة إلى منجزاتها؛ فالفكر الإسلامي حتى يومنا "لا يمتلك لا الجهاز الفكري ولا المصادر أو الإمكانيات الثقافية والعلمية التي كانت قد تراكمت في الغرب تحت اسم: الحداثة"[16]. مزحزحًا العوائق والعراقيل الحائلة دون قراءة ذلك العقل والفكر قراءة معرفية وعلمية رصينة لا ترزح تحت سلطة المقدّس.

3 - العلمنة والتّعقلن

لقد زحزحت العلوم الإنسانية الحديثة بمختلف آليات اشتغالها كثيرًا من التصورات الجامدة التي تدّعي الجوهرية وتلبس لبوس التعالي والتقديس؛ هذا ما يُبعدها عن العلمية. ومنه يمكن القول أنّ "العقائد والقوانين المشتقة من الوحي تشكّل حتما سياجا دوغمائيا أو عقائديا مغلقا يقبل العقل البشري في أن ينحصر داخله"[17].

فالعقل في المعطيات الدوغمائية تمارسه السلطة العقائدية حَصْرًا. وتُطبّق أو تؤبّد تلك المقولات التي تستنبطها من النصوص المقدسة على الجميع عن طريق الطّقوس والشعائر التي تجعل من تلك الحقائق متغلغلة في نفوس وعقول البشر. وهذه الشعائر والطقوس -كما يرى أركون- تلعب دورا هامًّا بصفتها دعامة وسندًا لرؤيا العالم هذه. وذلك لأنّ رؤيا العالم المذكورة تُستبطن جسديا لدى المؤمن على هيئة ما يدعوه بيير بورديو بـ"العادة المتجسّدة": أي بالشيء الذي يسكننا من الداخل والذي لا يمكننا التّخلّص منه بسهولة"[18].

بمجيء الحداثة وشيوعها بين العلوم الإنسانية، نشأ نمط جديد للإنتاج المادي والمعرفي، يرتكز أساسا على سلطة العقل النظرية المرتبطة بنُظم تحصيل المعرفة الإجرائية والنقدية. هذا سيُولّد مجتمعا مدنيا متميزا بقِيَمه

(16) محمد أركون، "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟" من فيصل التفرقة إلى فصل المقال"، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص130.
(17) محمد أركون، العلمنة والدين، ص71.
(18) محمد أركون، العلمنة والدين، ص71.

وقواعد ممارساته وطبيعة مؤسساته؛ هو النظام أو الدولة الحداثية، المندرجة بوعي وصدق وعقلانية في مسارات العلمنة.

وتدعو العلمنة في عقلانيتها إلى الاعتراف بنسبية المعرفة، وإمكانية الزّلَل وارتكاب الخطأ، وهذه هي روح النقد والتعقلن، هو ما سينتج عنه استمرارية للإصلاح، مادامت هذه المعرفة نسبية، خاضعة للنقد وللعقل، تتبرّأ من كل وجه من أوجه التقديس. و"توحي انتشار الفلسفات العقلانية بانتقال العديد من النشاطات المجتمعية من ميدان إشراف الدين وسلطته الاتباعية المرتبطة بالوحي، إلى ميدان إشراف العقل وسلطته النظرية"[19].

ترتكز العلمانية على مقولات العقل والتعقلن، وتحدث قطيعة وشرخا مع يقينيات الأنساق المغلقة. وهم ما يتطلب مواقف شجاعة وجريئة في تصدّيها للإيمان التقليدي وللمسلمات المؤبّدة، يقول أركون: "ينبغي أن تكون لدينا الشجاعة للذهاب بعيدا حتى نصل إلى هذا الموقف، ولا نكتفي بالتّوقف عند هذا الموقف الارتيابي الشّكوكي الشائع كثيرا، للأسف، في أيامنا هذه"[20].

وتمثل طرق التدريس ومناهجه دورا هاما في تشكُّل هذه التصورات الساكنة والملفوفة بالجمود. بل وحتى التي تدَّعي العلمانية (مثل دول المغرب العربي) فهي ليست بمسالك علمانية صحيحة، بل مزيّفة، سيشرد من خلالها المتعلّم ويضيع. وبدل الشّرود والذهاب في مسالك مشوّهة ومزيفة، "ينبغي أن نشرد طلبا للحقيقة ونحن نتمتّع ببعض الثبات الداخلي الذي يجعلنا لا نخشى أية صعوبة أو مشكلة، أو أية مغامرة فكرية للروح. بالطبع نحن نعلم جيدا أنه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع دون أن نقول أبدا بأننا نمتلك الحقيقة"[21].

---

(19) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، ص18.

(20) الدين والعلمنة، ص43 و44.

(21) د.محمد أركون، الدين والعلمنة، ص43 و44.

4 - العلمانية والتحليل النقدي للتراث

تُعدّ اجتهادات المفكر محمد أركون حول الفكر العربي المعاصر بارزة، لما أحدثه من مواجهات معرفية بين التراث العربي ومنجزات الحداثة الغربية، وهو في ذلك صاحب مشروع فكري جادّ، طموح وشجاع، وقد استند فيه إلى العلمنة في بعدها المعرفي من خلال استثمار مُنجَزات العلوم الانسانية ومناهجها الجديدة في: الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا واللسانيات والسيميائيات والتفكيكية والأركيولوجية وغيرها.

يضيق الأفق المعرفي في الفكر الإسلامي أو يبدو مسدود الرُّؤى مديرا ظهره للقراءات العلمية والنقدية، وهذا ما اهتمّ أركون بمتابعته وتناوله بالفحص والدّرس، فجوهر المهمة التي يقوم بها أركون "نقد العقل الإسلامي". وهي مهمة خطرة وشائكة ومحفوفة بالمهاول والمخاوف. إلّا أنه يملك شجاعة علمية "نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة - والمعرفة المحايدة- لا وجود لها"[22].

إذن فالعملنة هي المنهاج الجديد لقراءة التراث، وتجاوز الرؤى الكلاسيكية المقدَّسة والتبجيليَّة، وهو من خلالها يتنّزل منزلة وسطية بين التغلغل داخل التراث الفكري الإسلامي القديم، وتزكيته بمنجزات الحداثة الغربية: "فالمجتمعات الإسلامية تجد نفسها دائما تحت الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي. إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة. ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية. فهي من جهة، تريد أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها

---

(22) نصر أبو زيد، "الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص"، ص111.

القديمة والحديثة، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية. إن الباحث المتخصص في مجال الإسلاميات التطبيقية ينبغي عليه أن يبقى مشدودا "إلى" ومنخرطا تماما في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية لكي يستطيع أن يتحدّث عنها ويدعي مسؤولية فهمها"[23].

تبرز جليا رؤية أركون في تطرّقه لمسألة المواجهة المعرفية بين التراث والتّحديث، لذلك، يُنادي في الإسلاميات التطبيقية بتطبيق مناهج مستحدثة وتفعيلها مع التراث الأصيل؛ أي أنه يهدف من وراء مشروعه النقدي إلى "دراسة التراث دراسة علمية، ولذلك ينتقد الطريقة المثالية المتعالية، محاولا رسم بعض المعالم الكبرى للمنهجية المناسبة لدراسة التراث العربي- الإسلامي"[24].

ودعوة أركون الاعتماد على العلمانية كموقف فكري لدراسة تراثنا الإسلامي، من خلال قراءته قراءات جديدة عميقة ومتحرّرة، ستفيد حتما في كسر هالة الافتخار والتمجيد والتعظيم، وستكسبنا الخبرة المعرفية والعدّة العلمية لقراءته قراءة تليق بسياق ووضع المسلمين الراهن، الذي سادته التصورات التقليدية والتفسيرات الكلاسيكية وما يلفّها من جمود وسكون، وهو ما يجعلها اليوم خارج مـجالَيْ القوانين المعرفية السائدة والأنساق الفكرية؛ لأن هذا التصور البَالي "لا يستطيع أن يُفكر ولا يُريد أن يفكر في المفاهيم والقيم الحداثية تفكيرا معرفيا مؤسَّسا"[25]. يقول أركون في هذا الصّدد: "وبدلا من أن نتلهّى بالافتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط، هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتما عن الواقع التاريخي الراهن، ينبغي

---

(23) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ص276.

(24) الزواوي بغورة، "ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص74.

(25) مختار الفجّاري، "نقد العقل الإسلامي عند محمد أرْكون"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص5.

علينا تحليله تحليلا نقديا بكليته ليس من أجل التسفيه أو الحطّ من قدره وأهميته، وإنما من أجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكّله على الطريقة التي نشأ بها وتشكّل، ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية"[26].

هنا نجد أركون يدعو صراحة إلى إحداث قطيعة معرفية مع هذه الخطابات الفقهية والأرثوذكسية التي تعجّ بالـميثولوجيا والتقديس والتي يطغى عليها الطابع اليقيني والـمتعالي الذي ينقل خطابهم من التفسير والشّروح إلى مسلّمات معرفية تؤثر تأثيرا ضمنيا كبيرا على الإسلام والمسلمين اليوم. من هنا أصبحت مسألة العلمنة داخل الدين مسألة تطرح نفسها بإلحاح، وذلك لمحاربة أيّ شكل من أشكال "التحجّر العقلي" أو حتّى حدّ "التطرف التنظيري" والـمُـغالاة في الأدبيات المتراكمة[27].

وهو يسلك من خلال العملنة مسلكا نقديا يتضامن فيه ونتاج الحداثة وما ولّده البحث العلمي[28]، وهو يميل في قراءته للنص القرآني ميلا علميا صريحا، حيث يقول: "إننا نريد أن نقتنص أو نفتح فضاءً جديدا للتحرّي العلمي عن الظاهرة القرآنية"[29]. واعتماده على الأدوات التفكيكية واللسانية وغيرها في تحليل الخطاب الديني لا يروم من ورائها نبذ خطاب الوحي أو خلع مشروعيته وهيبته وقداسته ولم يَـرْمِ به في دوائر البالي والقديم والمستهلَك مثلما فعلت الثورات العلمانية الأوروبية[30].

يتصدّى محمد أركون لهذه التيولوجيا (La théologie) بإخضاعها للنقد العلمي مستعينا بآليات الحفر وأدوات التفكيك والاشتغال الألسني ليُصبح

---

(26) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص44 و45.

(27) محمد أركون، "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، صXVII

(28) محمد أركون، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص33.

(29) محمد أركون، "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص38.

(30) محمد أركون، "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ص93.

من المقدور الفصل والتمييز بين "ما فرضه العقل الدوغمائي على تصوراتهم للماضي البعيد والقريب، وبين ما يفتحه الخِطاب القرآني من آفاق عديدة متجدّدة للتفكير والتأويل والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية"[31].

وبذلك حاول أركون زحزحة العوائق والعراقيل الحائلة دون قراءة ذلك العقل والفكر قراءة معرفية وعلمية رصينة لا ترزح تحت سلطة المقدّس، ويروم أركون إلى البحث عن الإطار النظري الفكري الذي يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يوميا ومعاشيا. مهمة العلمنة في المشروع الأركوني "أن تؤسس الإطار النظري والفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجريبي واقعي ومحسوس، لكن غير منظَّرٍ لها"[32].

5 - العلمنة والدّين: الأزمة والقطيعة

يرى أركون في العلاقة التي تحكم "الدين والعلمنة" علاقة خصومة كما يراها أغلب المنظرين، وكما هو الحال في كثير من البلدان الغربية كحال فرنسا التي تعزّز عزل المسلمين عن المشاركة في صنع تجربة دينية جديدة حداثية ومنقّحة عن العلمانية، بل تعمل على سجنهم داخل موروثهم البالي والخيالي.

لذلك يتشرط أركون أن تُعاد صياغة علاقة العلمنة بالدّين، وتتفق في ذلك كل الفرق الروحية بما -فيها مواقف اللاأدريين والملحدين- في "إعادة تفحّص مكانة العامل الديني في المرحلة الراهنة من الحداثة"[33]. ويدعو أركون إلى اتخاذ موقف علماني يُحدِث قطيعة جذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكّم به. وهو يفترض أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش. وبالتالي فالوحي، يُشكّل بالنسبة له ظاهرة أو

---

(31) محمد أركون، "قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000، ص07.

(32) محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص277.

(33) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص68 و69.

معطى مثله في ذلك مثل أي معطى آخر. ويمكننا أن ندرسه كمؤرّخين وكعلماء اجتماع[34].

لا تراهن العلمانية على تبنّي الوحي دون التساؤل، وطرح الإشكالات، أي "وضعه بعيدا عن كل المناقشات البشرية، وتحويل فئة معينة، هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم، والتعامل مع قرائتها على أنها القراءة الصحيحة والأرثوذكسية، فإن العلمانية تحدث القطيعة التامة مع معطى الوحي وتضع ذلك شرطا لتحقيق استقلالية العقل[35].

ويتعمّق أركون في الرهان الديني للمسلمين أمام فتوحات العلمانية، ويسعى إلى معرفة أو تكهّن مسبّبات النّفور الحادّ عن العلمنة، والسّعي نحو قبول التجديد الديني المنفتح على آفاق الرؤى الحداثية التي تخدم مصالح المجتمع وتطوّر علاقته بالسلطة والسياسة، فتزيده وعيًا وتُـقوّي رغبته في الإصلاحات والتّحديات الفكرية والسياسية، وبهذا فالإسلام "بحدّ ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة. ولكي يتوصّل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلّصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي وعليهم لكي يتوصّلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية"[36].

كما ينظر أركون لقضية الإسلام والعلمنة كقضية حياتية ومعاشية حاسمة، فهي مسألة حاضرة وملحة في أرض الإسلام، "وهي تطرح نفسها في فرنسا أيضا. لكنها بالطبع ملحة أكثر في أرض الإسلام. وذلك من أجل تشكيل الدولة، بالمعنى الحديث لكلمة دولة. وكل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى

---

(34) المرجع نفسه، ص71.

(35) مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص224.

(36) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص60.

مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها"[37].

6 - أركون وعلمنة الظاهرة الدينية

يتطرّق أركون أيضا إلى مسألة العلمنة وتجلياتها في مختلف الأديان ولا يحصرها في الإسلام فقط، ليوسّع مدى الظاهرة الدينية، يقول: "سوف نعالج في هذه الدّراسة، مسألة العلمنة والدين وليس مسألة الإسلام والعلمنة، التي كنا قد عالجناها سابقا، وذلك لأن نظرتنا ينبغي أن تصبح أشمل وأوسع، فتتجاوز مثال الإسلام إلى غيره من الأديان فنحن نريد هنا أن نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل وليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلا أو المسيحية"[38].

يرتبط البُعد الديني لدى البشر بالأحاسيس والانفعالات، أكثر من اتصاله ببعد علمي قابل للتدقيق والبحث والتعمّق[39]، فالأديان بشكل عام قدّمت للبشر شروحا وتفسيرات لكل ظواهر الحياة الطبيعية وما فوق الطبيعية، وسعت إلى تقديم كل ما هو خارق، وعجيب ومدهش، وبالتالي فالعلمنة تنتقد هذا الإفراط في تبنّي هذه الأجوبة ذات السّمة النمطية والميثولوجية، حيث "اعتبرت هذه الأجوبة بمثابة المتعالية والصحيحة والتي لا تقبل النقاش. وبالتالي فهي لم تعد مادة للملاحظة والتحليل العلمي من قبل عقلنا البشري، وإنما هي تخرج عن دائرة هيبته وهيمنته. ولهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنا الأكثر عمقا"[40].

---

(37) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة. ص276.

(38) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب،، ص13 و14.

(39) يقول أركون بأنه "لا يوجد اليوم باحث واحد، في أيّ اختصاص علمي كان، يقدر على أن يقدّم لنا مقاربة علمية، وموضوعية، ومقنعة عن ماهية الظاهرة الدينية. وعلى الرغم من توافر كل أنواع الدراسات الوصفية والتقسيمات والتحديدات والتعريفات، فإنه لا توجد حتى الآن أي طريقة للتحدث عن الظاهرة الدينية. أقصد لا توجد أي طريقة قادرة على تحقيق هذا الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الإيديولوجيات والصراعات التأويلية أو التفسيرية بين الأديان والمذاهب المختلفة (هذا هو المنظور الأنتروبولوجي الواسع، لا الخصوصي الضيق)"، محمد أركون، العلمنة والدين، ص12 و13.

(40) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب،، ص23 و24

فالعقلية والنفسية الدينية عند المسلمين خضعت للدوغمائية التي تعمل بعنفٍ على إلغاء ومحو أيّة عقيدة أو تصوّر إيماني يخرج من حلقة اهتمامها وتُوصِل العقل بروحها المنغلقة إلى سدّة الممنوع أو المحرّم التفكير فيه[41]. ينبغي إذن تحرير ونقد تلك الدوغمائية بالعودة إلى منجزات الحداثة والْتِمَاس نتائجها. فالفكر الإسلامي حتى يومنا "لا يمتلك لا الجهاز الفكري ولا المصادر أو الإمكانيات الثقافية والعلمية التي كانت قد تراكمت في الغرب تحت اسم: الحداثة "[42].

إن الحقائق المستقاة من التّعاليم الدينية وطقوسها التّعبّدية، تأسر عقولنا وتتحكّم في سلوكنا ووجودنا، تؤثر في أفعالنا وردود أفعالنا. من هنا نتفطّن أن الدّين يؤبّد الحقائق من خلال الطقوس والشعائر التّعبّدية، من خلال تجسيد الحقائق وربطها بكينونتنا العميقة بشكل كلي ونهائي. وبالتالي تصبح مرتبطة كما يرى أركون "بشبكة الإدراك التي سوف تتحكّم منذ الآن فصاعدا بكل وجودنا وسلوكنا. على مثل هذا المستوى العميق والجذري ينبغي أن نحاول فهم بنية الساحة الدينية والطريقة التي تمارس عليها دورها، هذه الساحة في المجتمعات البشرية المختلفة. وبهذا المعنى فإن كل ما ندعوه بالأديان (أي كل الأديان دون استثناء) ليست إلا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية وصهرها في أجسادنا"[43].

يتبيّن لنا مدى صراع وتجاذب الدوغمائية الإسلامية مع العلمانية المتطرفة، فأشياع الأولى "نجد أنهم مغتبطون ومزهوون أكثر مما يجب بيقينياتهم الدوغمائية. وبالنسبة للعلمانويين المتطرفين نجد أنهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدّين"[44].

---

(41) محمد أركون، "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 1996، ص5 و6.

(42) محمد أركون، "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ص130.

(43) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص24.

(44) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص12.

يُشدد أركون على أهمية الدور السياسي في صوغ التوجّه الديني وهو المسبّب الأول في التحريضات والجمود الكاسح للعقليات، ويُنبّه أركون أنه لا يمكن تغليب السياسة على الدّين أو العكس، في وصف هذا الواقع السّاكن للظاهرة الدينية، ويرى أنه إذا ما حسمنا الأمر بشكل مسبق مرة أخرى فإننا نهجر أرضية التحليل ونسقط مباشرة في مجال الخيال أو المتخيَّل أو الإيديولوجيا؛ يقول أركون: "نلاحظ أن الساحة السياسية تلعب هنا دورا حاسما بالقياس إلى الساحة الفكرية والعقلية ثم بالقياس إلى الساحة الدينية وتداخلهما مع بعضهما البعض. وكما نرى فلا نمتلك أية وسيلة لإقامة مراتبية هرمية أو سلّم أولويات بين مختلف هذه الساحات. كيف يمكن لنا أن نحدد مثلا فيما إذا كانت القوة السياسية للدولة الخليفية هي التي فرضت تشكيلة ما للساحة الفكرية والساحة الدينية الإسلامية، أم أنّ العكس هو الصحيح؟ (بمعنى أن الساحة الفكرية والساحة الدينية هما اللتان فرضتا القوة السياسية لدولة الخلافة)"[45].

ينظر أركون للعلمنة بمثابة الحل الوحيد أمام التوتُّرات السياسية والمشاعر الدينية الهائجة، ويضرب بالنموذج اللبناني مثالاً على ذلك؛ لبنان الذي تُشكِّله جماعتان دينيتان متعادلتان، سعت كل واحدة منهما على ترسيخ رصيدها الرّمزي والتّصعيد لمشاعر التعصب والانغلاق.

يُنقِّب أركون عن عِلَل ذلك، ومسبباته، ويجد أنّ نظام التعليم هو الذي يُزكّي ويُروّج لمثل هذه التصعيدات. يقول في هذا الشأن: "نجده جليا في نظام التعليم والتثقيف الممارَس في كلا الجهتين بدءا من المرحلة الابتدائية (أي من الطفولة) وحتى المرحلة الجامعية. إن هذا لأمرٌ خطير جدا. في الواقع، إن أيّ حلّ للمشكلة اللبنانية ينبغي أن يتّخذ كخطوة أولى له إلغاء نظام التعليم الممارس في كلا الجهتين. إن المثال اللبناني يشبه وعاء صغير ضيقا، أو كونا مصغرا تجري فيه الأحداث بشكل مكثّف جدا. كل شيء فيه متوتر حتى النهاية"[46].

---

(45) المرجع نفسه، ص29 و30.

(46) محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص278.

7 - التّطرف العلماني الفرنسي

يسعى أركون إلى تقريب كفّة العلمنة إلى جانب كفّة الدين، وليس بتهميش إحداهما على حساب الأخرى، أو إلغائها وفصلها. وهو ينتقد مثلا النموذج العلماني الفرنسي وتطرّفه، بل مغالاته في توجّهاته الفكرية والعملية نحو الدين، ويستنجد أركون في ذلك بالاستنطاق المعرفي والسياق التاريخي لهذه الحالات، وهو يرى أنه "بقي غائبا عن الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبناه شخصيا والذي يضع كلا من الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية"[47].

فالعلمانية الفرنسية بتطرفها لا تساعد على سريان التجديد الديني وضمان بناء نظام الحرية الفكرية والسياسية، وتراعي مصالحة بين الفرد وتاريخه وحضارته وتراثه "وأما البقاء على عزل الدين عن السياسة والدولة، فلا يعني سوى إشعال فتيل حربٍ تاريخية بين الدين والمتدينين من جهة، وبين الدولة والسياسة والسياسيين من جهة ثانية. واستمرار مثل هذه الحرب يفترض قدرة الدولة على الانفصال عن المجتمع والعيش والبقاء رغما عن إرادة أغلبيته المتدينة، أو يفترض قدرة السلطة السياسية على إجبار المجتمع على التخلي عن اعتقاداته الدينية أو إخفائها"[48].

هنا يتبيّن موقف أركون نحو العلمانية المتطرفة في فرنسا وتجاهل الإعلام والسلطات الفرنسية، الحملات العلمانية المسعورة ضد الدين الإسلامي، فهي تقوم بحماية الأسس العلمانية على حساب الظاهرة الدينية، وقد تفاقم الوضع حين شهدت فرنسا حملات أمنية صارمة لترحيل المتديّنين من الإسلاميين خارج الأراضي الفرنسية قسْرًا.

يوضّح أركون أن العلمانية في فرنسا تتجاهل البعد الروحاني والرّمزي للدين الإسلامي، وهي تتخوّف من امتداداته السياسية ومطامعه السلطوية، أو تحوله إلى إسلام سياسي قوي فوق أراضي علمانية.

---

(47) العلمنة والدين، ص70

(48) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، ص19.

كما عزّز بعض المثقفين والمؤرخين مواقف سوء الفهم والتفاهم بين الطرفين الديني والعلماني في فرنسا، وهو ما يجعل الجو المعرفي معكّرا تسوده الضغينة والتعصب، وغالبا ما يكون ذلك على حساب الجالية المغاربية (العربية الإسلامية) التي تشعر بالاحتقار والاستبعاد، مثلما عايشه أسلافهم في أوطانهم أثناء الاحتلال الفرنسي لأفريقيا الشمالية، "وهكذا نصطدم بنفس الظاهرة وبنفس الموقف الذي يرفض تحمل مسؤولية التضامن التاريخي وتجاوز علاقات الهيمنة التي يؤبّدونها اليوم بصيغ وأشكال أخرى (في السابق كانت علاقة الهيمنة بين المهيمنين/ والمهيمن عليهم تتمّ بواسطة الاستعمار المباشر، وأما اليوم فقد اتخذت أشكالا أخرى)"[49].

ويطرح أركون لذلك موقفا فكريا يتوازى فيه، الطرح العلماني والموقف الديني، عكس ما تكرّسه معاني المغالاة والصراع والاستبعاد المتبادل والذي يخدم ظروفًا سياسية وفكرية، يتحدّث أركون عن غياب هذا الموقف العقلي الذي يتبنّاه ويدافع عنه، "والذي يضع كلا من الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية منه. إن هذين الموقفين مرتبطان بآليتين مختلفتين وبانشطار عميق يتموضع داخل الإنسان نفسه"[50].

على العلمانية الفرنسية المنغلقة -حسب أركون- أن تعيد بناء تصورها للدين كممارسات ثقافية واجتماعية؛ "وهذه هي المسافة النقدية التي يحتفظ بها أركون في معالجته للعلمنة باعتبارها موقفا للروح أمام مسألة المعرفة، ولذلك يقترح ضرورة إدماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال الوقوف موقفا حياديا من كل الأديان، أي دراسة الدين كظاهرة انثروبولوجية لا يخلو منها أيّ مجتمع. والابتعاد عن تدريس الدين على الطريقة المذهبية التقليدية لأنّ ذلك من شأنه أن يولد العصبيات الدينية وينتج العنف المقدس"[51].

---

(49) محمد أركون، العلمنة والدين ص57 و58.

(50) المرجع نفسه، ص70.

(51) مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص. 225.

كرّست التجربة الفرنسية بتطرفها العلماني فصل الدين عن الدولة وسياستها الجديدة، و"ليس الأسلوب الناجع لتحقيق التوافق من جديد بين الدين والدولة، تهميش الدين أو نفيه أو إخراجه من المجتمع، وإنما إعادة تقريب القيم القديمة التي ارتبطت بالدين في حقبة ماضية إلى القيم التي بثتها الثورة السياسية أو السياسة الحديثة القائمة على استقلالية الفرد وتنمية مبادرته وسيادته الشخصية"[52].

إلى جانب الصراع الحادّ بين العلمنة والدين الإسلامي، وتجريمه في كثير من البلدان الغربية، يثير أركون قضية مهمة، تتعلق بالتجاهل الغربي العلماني للدين الإسلامي في دوائر البحث والمعرفة الغربية، وقد رموا به في أحضان الدراسات الاستشراقية الأرثوذكسية، "إذن، فقد كانت إحدى نتائج ما يدعى بالعلمنة أو الدنيوة حصول الاستبعاد العقلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة، هذا على الرغم من أنه قد أدّى دورًا أساسيا في التوليد التاريخي لمجتمعاتنا، بما فيها المجتمعات الأوروبية أو الغربية. وهنا بالذات تنبثق حالة الإسلام بصفتها تحديا. فالإسلام مرتبط جدا من الناحية العقلية والثقافية بالفكر الأوروبي الغربي. ولكنه كدين وكمسار تاريخي لمجتمعات عديدة غير مدروس إلا قليلا، وغير معروف، بل إنه مرفوض ومرميّ في الفضاء "الشرقي" المفترض أنه بعيد جدا عن الفضاء الأوروبي الغربي. وينبغي أن نتساءل عن أسباب هذا الاستبعاد الذي يصيب الإسلام. فنحن نلاحظ أن العديد من معاهد تاريخ الأديان في الغرب لا تمتلك كراسي جامعية خاصة بالإسلام!"[53].

خاتمة

ترتبط العلمنة عند أركون بأنسنة السياسة والدين معا، من خلال إعادة تشكيل العلاقة الثنائية بينهما، وإرسائها على المبادئ والأسس الإنسانية القائمة على الحرية والعقلانية، فالإنسان هو محور وركيزة الهيكل

---

(52) برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، ص19.

(53) محمد أركون، العلمنة والدّين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ص15.

الاجتماعي، وتوجيهه وإعادة تعليمه وتربيته ستثري من حياته وتنمّي تطلعاته ويرتقي في غايته. وبهذا يصبغ أركون العلمنة بصبغة الأنسنة، فهو ينظر إليها كموقف روحي أو فكري، وليست كمسألة تتعلق حصرا بفصل الظاهرة الدينية عن الحداثة السياسية. وممارسة العلمنة بشكل علمي وموضوعي ومقنع عن ماهية الظاهرة الدينية، ليس من الأمور السهلة المنال، هذا ما يطرحه أركون، ويشدّد على أهـميته.

الدرب الثالث

الملهيات الكبرى للعلمانية

قراءة في أوجه النضال لدى المفكر نصر حامد أبو زيد

د. اليامين بن تومي

بوح الدراسة

لا يتعرض هذا التَّقريشُ لخطاب العلمنة عند نصر حامد أبو زيد من كونه مفكرا باحثا في التراث بل باعتباره ممثلا سيميائيا لنموذج علمني مغاير تماما للاستهلاك النظري المباشر كالذي نجده عند المسيري وعزيز العظمة بل يتجلي خطاب التَّعلمن عند الباحث من خلال نزوع قديم يعمل أساسا على تحريك ممكنات الاعتزال في القراءة المعاصرة للخطاب الديني والعلمنة في دراستنا هذه ستخوض في تعرية مسألتين:

- ملفوظ الحالة.

- تحليل طبقات الخطاب الديني في مشروعيته التمثيلية مع نصر حامد أبو زيد.

تحتاج النصوص المقاتلة دوما إلى ما يعززها، ويرسخ قيمتها وهي قيمة من داخل المحمول الجديد فيها، ليست نصوصا طارئة بمفهوم أنها عارضة بل هي نصوص تفكر من داخل الثقافة وفيها ومعها، تحاول أن تتجاوز الاستعباد الذي أنهك محصول العام للثقافة وجعلها في حكم التبعية

وتلك إشكالية باتت من ليك الكلام الذي لا يدفع نقاشا.

إن الموروث النظري كون شكلا صلبا للمفهوم القاعدي للعلمانية / اللائكية التي باتت تفهم في اتجاه واحد نمطي، والمقصود بها فصل الدين عن الدولة على الأقل في مجتمعنا العربي الذي يفتقد لتمظهرات النموذج المتتالي العلمني حيث ما تزال ممارسة العلمنة وفق تحديدها المركزي الآنف لا تخرج فيه الدلالة عن التحديد كما هي في عموم الفهم العام حول أنها عملية تحرير للسلطة السياسية عن مفهوم الحاكمية[1] فأصبحت عملية الفصل تحمل داخلها ما يشبه الترضية الداخلية للمفهوم؛ حيث كل ما كان الفصل القاعدي كان لزاما فهم أن المجتمع يخوض عملية جذرية للتحديث.

إن الفصل بين الديني والدنيوي له سند في رمزية الصورة المشهدية للصراع التاريخي بين السلطتين الدينية والسياسية الزمنية والآخروية، فالفصل محمول في البعد الأسطوري عن تلك العلاقة الثنائية المنصوصة في الحامل البشري القابض على سلطة الآني/ السلطة الزمنية، والآخر/ السلطة الدينية. هذا الالتحام الفوقي للشكل الرمزي عند الحضارات القديمة يحمل لازما عن الانفصال المطلق بين مهمة اليسار واليمين؛ اليسار كممثل لدعامة الحكم واليمين كممثل لدعامة الحلول/ البعث أو القيام لحياة الخلود، تعبر ولا شك عن تلك الانفصالية في العلاقة البنيوية بين الدين والسياسة لذلك يجعل من اللازم التفكير في العلمانية يحمل دوما نزاعا أو صراعا جدليا بين الممثلين السلطويين في تاريخ الشعوب والحضارات:

المعبد / البلاط

الهيكل/ الوزارة

الكنيسة / الإمارة

المسجد/ الخلافة

---

(1) نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/ بيروت. ط 3/ 2007. ص62.

ولعل هذا المعني الذي أشار إليه عبد الوهاب المسيري حين قال أن العلمانية في عموم تخريجها تعني تأميم ممتلكات الكنيسة ونقلها إلى سلطة غير دينية[2] وهذا المدلول القائم على تحليلية نزوعنا في فحص المفهوم من الداخل والمتتاليات العبارية المسكونة فيه، فمع تلك الحاجة إلى الانفصال عن سلطة الثيولوجي إلى غلبة الأرضي ترسخت خصوصية المجتمعات الدنيوية القائمة على تنامي الماديات والاستهلاك، وتجذرت فلسفة المعيش وبدايات الثورة العلمية التي جعلت الخلود ممكنا نتيجة نقل اليويتوبيا إلى عالم أكثر علمية قائمة على تخليص الإنسان من الالتباسات اللاهوتية. وبالتالي لا يمكننا سلخ المفهوم "العلمانية"[3] عن الحياوات المحيطة به والقائمة في عضده من مثل الإنسانية والحرية والعقلانية والحداثة تلك المتتالية النموذج التي لا يتأرضن المفهوم إلا بها.

وعليه؛ فإذا جاز لنا أن نصادر على المطلوب؛ لقلنا أن المفهوم عند نصر حامد أبو زيد يشتغل على أرضية قاعدية لاهوتية أساسا لم تستفرغ حمولتها الإيديولوجية لصالح النمذجة المتتالية بل ما زال النقاش فيه حول المفهوم دائرا في مجال الصراع بين نخب تريد تثوير المجتمع واستنبات الحداثة عليه عشبا جديدا، وبين فرق تأصيلية تحمل على المفهوم وتراه كفرا بواحا وخروجا عن معلومات الدين بالضرورة.

حيث لم تظهر قوة التفكير لدى الرجل في تحليل السلوك العلمني في المجتمع العربي، وذلك في تصوري أن الباحث قام على تحليل شخصية المتدين التي تختزن دائما التصورات النمطية نفسها، لكن تحليلية السلوك العلمني عند نصر حامد أبو زيد تدخل في باب آخر وهي "علمنة قراءة التراث" التي سنقف على جوانب منها خصوصا في تخريجه لمفهوم النص.

---

(2) أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوربي. دار الآفاق العربية الطبعة الأولى 2004، ص101.

(3) المرجع نفسه.

موانع العلمنة في مجتمعنا العربي

ونحن بصدد علاج موضوع العلمانية لدي مفكر عربي وجب قبلا أن ندبر أمر الجماعة قبل الفرد، وأن نطرح التساؤل بشكل منهجي، هل تأسست العلمانية أصلا في الثقافة الإسلامية ؟ أم أن هذه ليست مضاربها نتيجة جملة من الملهيات وليست العوائق ذلك أن العائق يمكن تجاوزه، غير أن الملهيات تبقي محافظة على ديمومتها؟ هذا التساؤل يُبدي تسامحا منهجيا دقيقا يفرض علينا بيان سؤال آخر لماذا هذه الأنظمة المختزنة في العقل التاريخي للعربي المانعة من استنبات حياة علمانية ؟ هذه الأنظمة التي تحمل معجما من الإدانة والعقاب بأشكاله وتمظهراته السلوكية والكلامية وتاريخنا العربي الإسلامي زاخر بمثل هذه التظهيرات؛ التكفير، التفسيق، التبديع، الطرد . . .

هناك حراسة كامنة في طيات التاريخي تصادر أية دعوة للجديد حيث منذ ترسيخ مصادر الاحتكام الكبري للعقل الإسلامي حصل تركيز في شكل النموذج للممارسة الدينية وأنماط الحياة المختلفة، مما جعل التركيز والاستقرار على نموذج واحد يُتَصوَّر فيه الصلاح، وأس التصورات النموذج السياسي لزمنية النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره خليفة الله في الأرض، فارتبطت عندهم حاكمية الأرض بالاقتداء لشرع الله في السماء مما وحد السلطتين الزمنية واللاهوتية في تسير أحوال الناس ولعل رسالة ابن تيمية المهمة والموسومة بـ"السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية " تعد نموذجا ينقل بدقة تلك التصورات الفقهية المانعة أصلا من استنبات مجتمع علماني تنفصل فيه الإرادة البشرية عن تشريع السماء، فالإنسان في مكتوبه مجرد تابع للأصل الأصولي القائل "إذا صح النقل شهد العقل وبطل النظر" أو "نتبع ما اتبعوا ونترك ما تركوا" تلك القواعد تكشف عن صميمية البنية الداخلية للتشريع الكامن والرَّاكز في العقل الفقهي العربي الذي لا يتصور الصلاح إلا في جزئيتين مهمتين:

- جزئية الاتباع.
- جزئية التسليم.

حيث ترتكز الأحوال الآنية إلى زمنية ماضية في الحفاظ على وحدة الأمة، أو ما يحفظ عصمتها في تصورهم، ولا يكون ذلك إلا بالإتباع، وهو سنة الأمم الكتابية كلها، لكن الفارق بين أمة الإسلام وغيرها هي جعل النقل مقدَّم على العقل مما يحفظ سَنَنيَّة الإتباع ويحفظ هويتها في الأمة وخلودها في الزمن، بينما غيرها من الأمم ليس هناك تقدير دقيق لتلك السنة، وهذا ما نُسمِّيه بالعائق الفقهي الذي منع حقيقة تصور مرجعي لمفهوم العلمانية حيث لم تنبت بالمرة في مجتمعنا العربي قبل الإسلام، وليس لها ما يدفع وجودها في زمنية الإسلام لدواعي الضرورات التي تحدثنا عنها وهي متعلقة دائما بتقديس التجربة وصفاء خصوصية المرحلة جعل المقولة القاعدية تشتغل فيما يشبه الآلية الدينامية عن نموذج الصلاح الذي تثبت قاعدة منهجية في مخيال الأمة وتصورها "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" في التجربة والخصوصية.

لذلك هناك نزوع قوي سلوكي وحضاري في لاوعي الجماعة الفقهية إلى إعادة تمثل التجربة الأولى وهو ما يشكل مانعا انطولوجيا من أي تصور قاعدي لإمكانية الحديث عن موضوع العلمانية .نتيجة لمسألة مكملة للموجهين السابقين: الاتباع والتسليم؛ الذي جعل المسلم مجرد كينونة معلقة هناك في زمنية ماضية، نجد أن مصطلح الخليفة قد اشتغل بحدة في التصور الأول للجماعة الفقهية وما يزال نقطة استدعاء بالنسبة لتصورها وهو يُعدُّ؛ نقطة نووية بكل ما تحمله اللفظة من نوستالجيا مركبة للبعد الروحاني العميق من خصوصية الوفاء للرسول صلى الله عليه وسلم ومن جهة أخرى من استحضار لمعاني الألوهية في الأرض من إننا دوما محكومون بإرادة أعلى، إرادة خيرة ورحيمة.

والخلافة فيما جاء في كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" "والخلافة في لسان المسلمين، وترادفها الإمامة، هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم" ولكن التوضيح الجلي ينقله عبد الرازق عن ابن خلدون حين يقول "والخلافة هي حمل الكافة على مقتضي النظر الشرعي، في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة

إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[4].

وهذا ما يتجانس إلى حد بعيد مع ما ذهب إليه معجم علم الاجتماع المعاصر في تحديده لمفهوم العلمانية التي ذهب إليها ابن خلدون من سياسة أمر الدنيا، فالعلمانية ترتبط بالدُّنيوة يقول فللعلماني عدة معان منها الدنيوية وغير الروحي[5] وهذا ما جعلني أتصور أن الخلافة ما تزال تشتغل مُلهيا حاسما وتوقيفيا في متخيل الجماعة الفقهية لقبول فكرة العلمانية لعدم توفر الشروط النفسية والاجتماعية لحدوث تلك النقلة حتى بالنسبة لظاهر الممارسة السياسية لكنها كفعل وحدث ما تزال بعيدة عن الضبط الأخلاقي العام، وهذا أحد أهم الأسباب الذي يُذكي الحرب الأهلية في تصوري في مجتمعاتنا العربية بين الحكم باسم الله أو الحكم بغيره يجعل المتصور الجمعي للفرقتين بين دعاة العلمانية ودعاة الدولة الدينية في حالة تأهب أو في حالة استراحة المحارب.

لذلك أتصور أن ملهيات العلمانية في مجتمعنا العربي لا تكاد تخرج عن القضايا الأساسية التي سوف نشير إليها:

- الصحراء واشتغالها الفلنستيني* وتنامي السلفيات المانعة.
- انحسار عالم اللذة واشتغال عالم الجدب.
- العائق الفقهي.

بالنسبة للعامل الأول الذي أهمله عديد الباحثين في تحليلهم للعقل العربي حيث أن البيئة العربية الصحراوية بيئة نقلت للعقل العربي بعدا واحدا عن صيرورة الحياة المليئة بالقحط والجفاف، فهي بيئة رملية لا تصلح للحياة أصلا نتيجة قلة مصادر الرزق، وشظف العيش ووعورة الحياة في عمومها،

---

(4) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم. موفم للنشر 1988، ص8.

(5) عبد الوهاب المسيري. عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر. دار الفكر المعاصر دمشق بيروت ص. 60

(*) الفلنستية وهي نزعة تصحيرية للمفاهيم والنظريات والقيم.

ناهيك عن أنها بيئة معزولة عن العالم، بعيدة عن دائرة المدن الكبرى في التاريخ، ارتبطت البيئة العربية بالبساطة في الحياة، ودائرة المعيش عندهم لم تخرج عن الرحلة كصنيعة دنيوية تُحَفِّزُ بقاءهم في البحث عن الكلأ لظأنهم وبالتالي قيمة الحياة وتصورها كانت مرتبط بشكل ما بمقاومة هذه الطبيعة. حيث الرمال والشمس الحارقة وقلة الماء وعدم وجود زراعة حقيقية إلا ما ارتبط بالمكان من النخيل التي تعطي معنى للبقاء. تلك البيئة الحاملة للخراب والموت الذي تحدث عنه الشاعر العربي القديم من كون الصحراء مرتبطة بقيمة الفناء وكل المعلقات الكبيرة تزخر بهذه التيمة التي تجعل العربي لا يستقر في مكان، كائن رحَّالة، متنقل يبحث عن النجاة لذلك تكاثر عنده شعور بالحرمان واليأس حيث يعمل الشعر في بعده الجمالي ترميم الخراب الذي يسكن عالم الطبيعة.

والصحراء عالم معزول بعيد غائر، شكلت الرِّمال طوقا رهيبا حول أمة العرب عزلتهم عن باقي الأجناس لذلك حافظت إلى زمن طويل على أمجادها وأنسابها نتيجة عدم اختلاطها بالأغراب هذا ما كوَّن عشائرها وباعدهم عن بعضهم، منحهم رسوخا أصوليا مهما جعلها تحافظ على جيناتها الأصلية، وجعلها كذلك في منأى عن الأمم الأخرى، مما تكونت وتصلبت على أعرافها وتقاليدها، وتنامت داخلها السلفيات المانعة من حب الاختلاط، ونشأ داخلها نزوع عميق بان الخطر التدميري يأتي من الآخر البعيد هناك خوفا من الانغماس والاختلاط بالأغيار.

لذلك كانت بيئة صالحة أساسا لتنامي السلفيات التي لا تقبل الآخر، سلفيات تحافظ على مزاج الأمة وهويتها التوحيدية من كون الصحراء بيئة مناسبة للتوحيد نظير نموذج البساطة، لا تتلهى بعالم الآلهة اليوناني القائم على التعدد والتخيل فلم تكن أمة العرب عاشقة لهذا الفرع من التعقيد، بل كانت بسيطة من جهة التدين فتوالد السلفيات موروث قديم نتيجة العزل الطبيعي الذي تطور وتناسل فيما يشبه المتتالية إلى عزل ثقافي أضيف إليه الدين نتيجة اشتغال رمزية التوحيد باعتبار فاعل معرفي مهم متعلق بالصحراء أساسا منع العرب من حصول أسباب استنبات حياة أخرى غير تلك المتوارثة

كابر عن كابر فهذه الرمزية الكامنة فينا كمون الرغبة جعل العربي بعيدة عن ضرورة التجديد لكونها لا تتجانس مع تركيبته المحافظة على الأصول في أبعاده.

هذا العالم الصحراوي جعل العربي يعيش من جهة الحياة بأبخس الإمكانيات حتى في نظام الأكل ونظام الاستهلاك عموما، جعل العربي بعيدا عن المفهوم المادي للحياة، وبالتالي يشكل الحرمان هنا مانعا ثقافيا مهما في استنبات أية علمانية وفق تصور عبد الوهاب المسيري الذي يري يقول "ولعل أهم آليات العلمنة البنيوية الكامنة الشامل هو قطاع اللذة ككل"[6].

ويجرنا قطاع اللذة إلى متتالية حيوية تدفع خطاب العلمانية، حيث يرتبط هذا العالم باشتغال نظام القحط الصحراوي المانع من نهوض عالم حقيقي للإشباع المادي فلا يمكننا أن نحقق تواصلا حقيقيا في الحاجة الحضارية لقطاع اللذة لأن العربي إنسان نهض منذ تكون من رحم الحرمان، وانسداد الحياة من الإشباع المادي هناك ظهرت الحاجة للروحانيات للتعويض عن هذه اللازمة، وكثرت اليوتوبيات الحالمة التي تحقق الحاجة في حياة أخروية حيث تتكاثر الماديات ليس في عالم الحقيقة بل في عالم الجنة، هذا العالم الذي تتحقق فيه أساليب اللذة المختلفة من أكل ومشارب وجنان وهي نوع من التعويض عن الانسداد الكبير في العالم الصحراوي، وبهذا نجد التجانس بين العالم اللاهوتي للصحراء وعالم الايهام من خلال خلق تلك الاحتمالات التي تُمني الإنسان بالحصول على الإشباع الكلي هناك، وليس هنا، وعليه تتدافع القيم التمجيدية لحياة اللذة في النصوص الدينية الإسلامية من خلال تحقير اللذة الدنيوية التي يربطها الشرع في تصوره بالشهوة، وما تنجر عنه قيم الحياة التأجيلية.

ذلك أن مشروع الحياة عند المسلم مؤجلة ليست آنية ولا لحظوية بل هي آخروية. حيث لا تتجاوز كونها إشباعا هائلا من النصوص حيث حصل

---

(6) المسيري، المرجع السابق. ص22.

توافق بين العقلية العربية والنصوص الدينية التي تبخس الحياة الدنيوية وتتدافع نصوص التحقير للحياة المادية من خلال النزعة النصوصية وإرجاء فعل المتعة إلى لحظة ما بعد الحياة.

وعليه يمكننا أن نقرر أن فعل التعلمن في العالم الإسلامي لا يملك أسباب مكوثه أو إقامته، فهو يولد مجهض الإرادة، كائن فاقد لسمة التداعي نتيجة عوامل التماوت المتساكنة حوله أساسا لذلك لا تحصل أسباب استنباته إلا في لحظة الصراع والصدام التي تكون عادة بين النخب الأصولية والنخب الليبرالية، فهناك محمول مهم مانع من تحقق الحياة العلمانية في عالمنا العربي، وهو محمول كامن في شكل ترسب رملي كلما كانت الضرورة لإزاحة الطبقات كلما حصل دفع للزوبعة العقابية الرهيبة "التكفير" وهي آلية دفاعية خَزِيَنة تعمل على تهشيم أي مُصوِّغ تحديثي لتجاوز تلك البنيات المتكلسة.

تمظهرات العلمانية عند نصر حامد أبو زيد

لم يصبح هناك وجه محدد للعلمانية بقدر ما أصبحت غائرة، سائلة متشابكة ومعقدة لذلك تعيين أوجه التعلمن بالنسبة لمشروع الباحث يتجلي بالنسبة لي من خلال ثلاثة أوجه أساسية:

- تحريض خطاب الاعتزال.
- تحريك المفهوم الدنيوي للنص.
- قضية الشخص.

هذه التيمات الثلاثة هي الأوجه الحقيقية لتجلي نظام العلمنة الذي انتشر في مدونة الباحث، ومنه تدرج نظام العلمنة من الخيار المبدئي القائم على الفصل النظري إلى التحيز البنيوي الكلي للنضال القائم على رفض "دولة الخلافة" أو رفض "الدولة الدينية" التي تنادي بها الحركات الإسلامية في مصر وهي محاولة من الباحث لفصل الدين عن السياسية من خلال أشكال البراكسيس النضالي المختلف الداعي لفصل السلطة الدينية عن

السياسية أو تحرير الإنسان من الالتباسات اللاهوتية المختلفة.

بدأ يشتغل خطاب العلمنة مع الباحث من خلال تحريكه لمقولات المعتزلة وهو فيما أتصور اعتزال أكاديمي نشأ بداية عن حاجة معرفية ليتحول إلى ضرورة منهجية دنيوية في تصوره، حيث كان كتابه "الاتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة "خيار معرفي ابتداء تولد عنه تعميم منهجي في دراسة الفكر الإسلامي ككل، وتعميم النموذج الاعتزالي لتخليص الأمة من حالة التكلس والتعطل والانخراط في موجة الحداثة العالمية من كون الاعتزال أقدر أوجه الثقافة العربية على التحاور والنقاش لأن الأرضية الأساسية لهذا الأخير تتجانس والشكل العام للحداثة الغربية من خلال إثارتها لنقطتين مرجعيتين أساسا: العقلانية والحرية.

وخلاصة الاعتزال الحلولي لدى الباحث أنه يبحث في تخليص الفكر من التعالي الذي يمارسه البحث الديني، ومحاولة ربط كلام الله بالتاريخ؛ وهو ناتج عن حاجة بشرية، وهو فصل أولي ومهم في تفريشات الرجل حيث خلص القرآن من كونه لغة التعالي والمثالي الذي سكنته وجعله بشريا من ناحية إنتاجه، وتلقيه في القراءة وإن كان يرتبط هذا بتجديد القرآن بإعادة تفسيره في مقتضيات الواقع، وهذا ما جعل العلاقة النص/القارئ/الواقع علاقة ملتبسة وتحيطها كثيرا من الالتباسات الايديولوجية وهو إذ يحلل هذه العلاقة يريد أن يكشف الهالة التي سكنت اللغة الدينية وهو نوع من علمنة الخطاب حين تُجرِّدُ اللغة من جوانب المقدس فيها. لأن مفهوم العلمانية في التحصيل لا يقوم إلا على تحريك ممكنات العقلانية والحرية أي تفعيل مقولة الدنيوية مقابل الأخروية التي استغلقت اللغة الدينية، وجعلت النص مركز الحضارة للضرورة المنهجية لفكرة التسليم حيث أن العقل يكون شاهدا على صدقيتها، بدل أن يكون العقل هو المحرك الأول، أي جعل الخطاب بشريا وتخليصه من البعد الميتافزيقي المسكون فيه.

فالباحث عمل على ضرورة إعادة فهم وقراءة النص الديني وتخليصه من حالة الغلو، أراد أن يعزل الظاهرة النصوصية عن السماء، وأن يعدل من وضعيتها التاريخية، ويجعلها تابعة للأرض من خلال البحث في الظواهر

المساوقة للوحي، وهي ظواهر ثقافية ونسقية أساسية جرَّت الوعي وجعلته مساوقا لها، خرج من جبتها وكأن النص هنا منتج ثقافي نتيجة تلك المحفزات الثقافية مثل الكهانة والشعر وغيرها، وما النص في المحصلة إلا حلقة في سلسلة التناسخ الثقافي والتاريخي والداعم لهذا الرأي هي الخصوصية الثقافية الإجناسية لتاريخ النص ذاته المتوالد من الاعتبارات الترسيمية التالية:

- أنه نص لغوي.
- انه نص تاريخي.
- هو منتج ثقافي.

طرح أبو زيد في كتابه مفهوم النص، فكرة أساسية قادت إلى إعادة اصطناع الأسس "النص في الثقافة التشكل والتشكيل"، وهي آلية بحثت أساسا في مشكل تخلق التأزيم الذي كوثر مفهوما خاصا للنص صاغه العقل البياني؛ الملخص في الشافعي.

والنص: "هذا النظر هو المفضي حقا إلى الوقوف على نمط تفكير القوم وطريقة اجتماعهم وطبائع سياستهم"[7]. لذا فالباحث تصور مفهومه للنص داخل السياق الثقافي الاجتماعي الذي راود هذه الفكرة: "ما الذي يقوله أبو زيد؟ إنه يوقظ أسئلة مقموعة ويتكلم على أمور مسكوت عنها، وذلك بتعامله مع النص القرآني على أنه نتاج ثقافي أنتجه الواقع الذي تشكل فيه"[8]، ليعرض لنا الصراع الطويل في تشكيل المفاهيم وتصورها: "وقد أفضى هذا الصراع إلى تعدد الرؤى والتصورات حول طبيعة النص الديني وحول غايته وهدفه، وعلى حين ركزت الاتجاهات العقلية التي يعد المعتزلة أشهر ممثليها على الإنسان بوصفه المخاطب بالنص والمستهدف من

---

(7) على حرب، التأويل والحقيقة، (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) شركة دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط2 1995، ص29.

(8) علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. بيروت. ط 2. 2001، ص173.

تعاليمه، كما أنها استوعبت على أساس أنه "فعل مخلوق" نجد أن الأشاعرة قد ركزوا على الطرف الآخر، طرف القائل، ومن ثم كان تصورهم للنص أنه صفة ذاتية للقائل لا فعلا من أفعاله ويلاحظ أبو زيد مفهوم النص قد شكله الصراع بين الأنظمة المعرفة الثلاثة في ثقافتنا العربية العربية: البيان، البرهان، العرفان.

والصراع نمَّطه أبو زيد في شكله الجدلي الهيجلي الذي يحمل في طياته عناصر التناقض الداخلي، ويجعل العقل العربي حركة جدلية متدافعة إلى الأمام، بنفس الأساليب مع تغير المواقع. ليرجح كفة العقل البرهاني في نموذجه الرشدي، وهو العقل الذي يتبناه، نتيجة ما يفضي إليه من طرح للأسئلة الجادة، فهو العقل الذي يتجاوز المحظور وخطوط المصادرة ليصل به على مصاف الحقيقة: "إن لغة الفلسفة هي البرهان الذي يعتمد على القياس العقلي المفضي إلى الحقائق اليقينية لا يمكن الشك فيها"[9].

وهنا تختلف التحديدات التأويلية التي سيتند إليها كل من البرهان والبيان: "فالنظام المعرفي -والتأويلي كذلك- عند الغزالي يبدأ من النص ليصل إلى العالم والنص القرآني في نظر الغزالي لا تتكشف دلالته، ومن ثم تأويله، إلا من خلال المعراج الصوفي، حيث يتصل خيال الصوفي باللوح المحفوظ في عالم الملكوت، فيستمد منه معرفة تكشف له جوهر النص ولباب دلالته المستكنة وراء عرض اللغة وقشرة الألفاظ"[10]. في حين أن الحركة المعرفية عند ابن رشد تسلك منحى متناقضا تماما: "لأنها تبدأ من العالم الطبيعي ما وراء الطبيعة أو بعدها، إن الطبيعي عند ابن رشد هو المدخل للوصول إلى ما بعد الطبيعة"[11].

ففهم النص في ضوء السلسلة التاريخية أفقده قدسيته وتعاليه وجعله تابع لزمن بشري استعدته ضرورات المرحلة ليس غير، وبالتالي حين نقرر

(9) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص42.

(10) المرجع نفسه، ص47.

(11) المرجع نفسه، ص47.

فهما موضوعيا له لا بد أن نحترم هذه الخصوصية الدنيوية والبشرية وأن لا نجعله مفارقا لتلك الطبيعة البشرية والزمنية.

ولعل هذه النظرة الحداثية في تناول النص جعل المنظور لنصر حامد أبي زيد عند بعض الأصوليين يتخذ أكثر من صورة؛ صورة المارق والطاغوت، والخارج على الإجماع، والجاهل بأحكام والضوابط التي تعصم الذهن من الوقوع في الزلل. وهو في نظرهم شق أصلا من أصول العقيدة وبالتالي جاز لهم تبديعه وتكفيره وطرده من الملة ونفيه من دار الإسلام وفصله جسديا عن علاقة أساسا هي لاهوتية نتيجة استلاب الإيمان منه. هذا الموقف يبرر الصراع التاريخي بين السلطة الدينية التي تريد أن تحافظ على وقار موقفها التاريخي وبين السلطة العلمية التي تنزع عن التاريخي أية استمرارية أو ثبات يحفظ التراثية بأشكاله القديمة وما موقف نصر حامد أبو زيد إلا إرادة داخلية لتفكيك البني الرمزية للعلاقة العضوية التي اكتسبها الشخص الديني في المجتمع من خلال الداعم النُّصوصي ومحاولة الوقوف على الخراب الذي جره التحالف الرمزي بين السلطتين السياسية والدينية يقول: "يبدو أن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدودا إلى سلطتين قامتا دائما بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة"[12] هذا الفصل هو أحد الممكنات الكبرى لاستحداث حياة معلمنة، وتركيز العقل بدل النص لدخول التاريخ البشري والتوقف عن التأريخ التوقيفي لتحقيق مبدئية وهي إمكانية الاستئناف الحقيقي للدورة البشرية للحضارة.

ينفصل الخطاب عن ميتافيزيقاه من لحظة تتزاوج فيها المصلحة بالمعرفة، حيث جهد الباحث في محاولة تخليص النص من متعالياته التي يراها مؤشرا سكونيا على عدم التجديد، ويرتبط هذا التفعيل بإعادة النص

---

(12) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتاويل. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت الطبعة 2000، ص129.

(*) ومعناها تحليل تعابير الوجه والرقص والحركة يعني كل ما يختص بفلسفة الجسد.

إلى حضن متلقيه، إلى القارئ لتحقيق سمة ظاهرة للنص وهي تحقيق مصلحة الجماعة. لذلك استدعى الباحث خطاب المعتزلة لحاجة مبدئية وضرورية؛

- نقل الضرورة الشريعية من المطلق إلى التاريخ؛ جعل الإنسان محور التاريخ لا تركيزه وجلعه معلقا من عرقوبه، نحو ايجاد نقطة معلقة في الهواء، ومحاولة إفراغ الإنسان من مدلولاته لصالح النصوصية التي تتصور الإنسان ناقصا وغير قادر على تمثيل الحياة نحو الأفضل إلا في إطار تلك النصية التي جعلته هامشا تابعا فالباحث من خلال تثويره لخطاب المعتزلة جعل الإنسان يحيا من رماده مثل طائر العنقاء ينهض من رماد الموات الذي ألحق به، وذلك بتثوير مفهوم دقيق وهو العقل لذلك يرى أن التعطل الذي حصل في الثقافة العربية نتيجة هامشية العقل في التاريخ الإسلامي وجعل رمزية العقل تتجسد من خلال رمزية لكل من:

- المعتزلة

- ابن رشد

- زكي نجيب محمود

- أركون وغيرهم من الممثلين لانحسار دور الخطاب العقلاني التاريخ الإسلامي أدى إلى الإفلاس التجديدي وتعويم السلفيات المانعة والصَّادةُ للتجديد أساسا. ويرمى الباحث إلى خلق فضاء من النقاش يؤدي إلى إثارة العقلانية وإشاعة فضيلة التفكير الحر.

هذا الاعتزال الجديد الذي يريد من خلاله تحريض الواقع ومحاولة تفتيت الخطاب المهيمن وهو خطاب الغزالي ومحمد عمارة وغيرهم من الفقهاء لأن الخطاب يتمظهر مع هؤلاء ليس على مستوى المنطوق الرافض للفصل النظري، بل حتى على مستوى الهيئة أو الكينزياء. من خلال تظهير الخطاب على مستوى الشكل/الهيئة وهو معضد علامي عن الملهي الأنطولوجي للقطع بين الخطاب وتظهيراته المختلفة يقول نصر حامد أبو زيد "وحين التقيت بالدكتور محمد عمارة في حلقة من حلقات البرنامج تلفزيوني

الجزيرة الاتجاه المعاكس في 31/ 12/ 1996 كنت سعيدا انه لم يستدرجني إلى منازلته بنفس أسلوبه الخطابي العالي النبرة الذي يمط الكلمات وينغمها فعمارة غادر القاهرة إلى قطر مرتديا جلبابا ومتدثرا بعباءة وممسكا بمسبحته بين أصابعه طوال الوقت... وبالتالي لا وجود لفردانياته حقيقية إلا من خلال فقه الجماعة حتى اللباس فهو يقوم من قبيل انتزاع الاستحقاق الأخلاقي من الجماعة للحصول على التأصيل العام وهو تأصيل للنطق باسم الجماعة"(13) بالإضافة إلى تمطيط الكلمات الذي يعتبر طريقة استحضار ممتعة للفقيه التقليدي فإن الجلباب هو الرمز الايديولوجي الذي ينزع عن عمارة توجهه في محاولة لطرح الخصم على الأرض من اللحظة التي يتمكن فيها خطابه من التغلغل إلى القارئ الضمني التي يوحي بها خطابه الإيديولوجي. وهنا انتقل خطاب عمارة الايديولوجي وفق جملة من المركوزات أو الثوابت في بنية النموذج الفقهي الدائري.

- تعيين هوية الموضوع "الانتماء الذي تحيل عليه علامة" الجلباب مدلول يحمله القارئ الضمني على الشيخ الفقيه الذي نميزه بلباسه وهو فعل مؤدلج ومعضد بلاغي شارح لتحديد الهوية الحجاجية identité argumentative.

- اختصار السيناريوهات: سيناريو الحق الملخص في الجلباب بمدلوله الذي يحمل "الموروث الإسلامي" وبالتالي الإحالة على الصدق. فالجلباب -نموذج الصدق- مقابل سيناريو الباطل في البدلة التي كان يرتديها نصر حامد أبو زيد، حيث أنها دليل علماني.

- مغنطة الخاصيات وتخديرها: وتتمثل أفعال الكلمات التي انبنت أساسا على أقوال وأفعال أقوال من خلال تمطيط اللغة.

هذا بالإضافة إلى ظروف التلفظ والسياق الاجتماعي الذي أضاف إلى مصداقية محمد عمارة لأن أفعاله الكلامية صادقة، لأن نصر حامد أبو زيد في هذا السياق كان قد خرج منكسرا عقب محنة التكفير.

---

(13) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتاويل. ص7.

وهنا تطرح الحاجة إلى نقد الخطاب الديني المعاصر من خلال استدعاء بعض الفرديات المتميزة لنعرض من خلالها لأنطولوجيا الحاضر. فالعملية تنتج تراكمية محددة على مستوى استحضار الفرديات لمعالجة وضعنا الراهن.

ومصطلح الخطاب هنا: يحيلنا على الفاعلين الاجتماعيين كمتلفظين يمارسون الخطاب بناء على الوظيفة النسقية التي تضع كل خطاب على حدة.

فالعقلانية الفقهية تدجن الفرد وتسلبه من الداخل وتجعله تابعا للجماعة لذلك فالعقلانية تدخل من باب الكل لتبني لا معقولاته المتغلغلة في الفرد من خلال تعليقها على مشجب الجماعة، وهنا تدخل الأعراف والتقاليد بدل إبداعية الفرد الخاص. نتيجة تكلس الفرد وتعطله على الجماعة. فهو مساير لها، فقد تنتفي العقلانية لصالح عالم أعلى وهو الجماعة/الإجماع تلك المقولة الراكزة في المتخيل والجماعة التي ابتكرت نواميسها وقوانينها الخاصة ولعل أزمة التنويريين أو المثقفين في مجتمعنا العربي فيما يذهب إليه نصر حامد أبو زيد راجع أساسا إلى ذلك الأساس الذي أصبح مانعا فقهيا من تأسس نزعة هيومانية/إنسانية أو تحقيق أية أحقية للفرد لأن الجماعة ألغت الفرد وجعلته في دائرة الخطيئة والإجماع هو ركيزة جوهرية في العقل الفقهي، والإجماع عند الباحث هو الحاصل من العادات والتقاليد لأنه في النهاية عنده يعبر عن روح السنة[14]. وعليه يتحول الإنسان مع الإتباع والاقتداء إلى كائن مفرغ من زمنيته موصول بزمنية غيره، تابع وعليه ينعزل الفرد عن انسانيته ويفقد راكزة البشرية لأنه بشكل ما متحرك آلي اتجاه الأمور. وهنا فقط تتحقق التمركزات المانعة من العلمانية نتيجة تحييد الفاعل الهيوماني والاستحداثي للإبداع الفردي نتيجة اشتغال العقل الجمعي في الوظيفة والتصور وتجريد الفرد من قدرته العقلية نتيجة تسنين الاتباع.

(14) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/ بيروت، ص167.

وهنا فقط يشرح الباحث هذا الإفراغ الأصلي للفرد عن كيفية الاستلاب الذي تعرض له الفرد في ظل تنامي السلفيات وبالتالي استلاب حريته وعقله ومن ورائهما تحجيم حركة الاعتزال الدافعة لحيوية الإنسان في التاريخ يقول: "وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمى فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة ثم جاء أبو حامد الغزالي ووجه للعقل الضربة القاضية"[15].

لذلك نشعر هنا تحتيا على مستوى البنية العميقة لتركيبة الباحث المعرفية ضرورة من تأسيس علم كلام جديد لإعادة وصل التاريخ بالإنسان من خلال تحريك الممكنات المكبوتة، التي تفعل بدورها بشرية الفهم والتأويل لاصطناع حاجة فعلية لمجتمع جديد يتجاوز الفقهيات المانعة من تحريك قدرة النص على تجاوز تراثيته. وهي دعوى ذكية وحصيفة تعمل على إحياء العقل في صورته العربية لا ان يظل العقل مقهورا بدعوى النصوصية أو ملزوما بدعوى الحلولية العقلانية الغربية، فهو يريد تجاوز المطبَّات العقلين لتفعيل عقل يراه الأقدر على تحريك الإنسان العربي لاستحداث نمط حياة جديد يتجاوز الفقه البدوي لصالح فقه مديني قادر على استيعاب أسئلة الراهن ومضلات الماضي.

هذه النقلة التي بشَّر بها الباحث هي التي جرت عليه نقمة الأصوليين، وذلك حين احتكم في إعادة تطويع المفهوم الأصولي للنص إلى تخريجه وفق المقتضى الأدبي أي تم نقله من دلالة التشريع إلى الدلالة الأدبية الجمالية هذه النقلة خلعت على المفهوم بعدا علمانيا حيث نقلت النص من الموقع اللاهوتي إلى العالم البشري.

وهنا تكمن حركة التعلمن في مشروع الرجل هو استناده إلى جملة من

---

(15) نصر حامد أبو زيد،نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2007. ص64.

المنهجيات الغربية التي توافق ايديولوجيا البحثية النافذة في التحديد من القداسة إلى البشرية من خلال قاعدة بيانات أملتها عليه الهرمنيوطيقا فالأسئلة التي طرحتها هذه الأخيرة جعلت النص يترجل بين البشر وفق نسق مخصوص هو النسق المصلحي/الدنيوي.

إن مدونة الباحث تختزن تسنينا تصاعديا مهما ينطلق أساسا من سؤال مرجعي كيف يمكننا أن نتواصل مع التراث؟

هناك ثلاثة طرق آساسية لقراءة التراث:

- طريقة أصولية تعتمد آلية تراثية ويسميها الجابري آلية التتريث، كيف ينتج التراث نفسه.

- طريقة ليبرالية تعتمد خلق آليات بديلة تعتمد المطارحات المنهجية الغربية من مثل الهرمنيوطيقا، السيميائيات، البنيويات والتفكيكية وغيرها.

- طريقة توفيقية تحاول أن تجمع ما لا يجتمع منهجيا وأن تجد مصوغا لم الشتات بين الهناك والهنا.

والمقاربة التي يحتكم إليها نصر حامد أبو زيد هي المقاربة الثانية التي يرجع فيها إلى قياس إشكالاتنا التراثية إلى إشكاليات الغربيين، ويطرح البديل من داخل ثقافة أوسع هي الحتمية التاريخية للآخر الذي يمكننا أن نجدد نفسنا وقراءتنا للتراث من خلال ما طرحه هو قبلنا. وعليه يعلمن المنهج حيث يسقط منهجيات أمم غير نصية على نصوصية أمة نصية مما خلق كل تلك البلبلة والاضطراب، وهدفه أنه يريد فك عقدة الارتباط مع تراث هو بالنسبة للحظتنا ولحدثنا الآني أخرا في الانطباع والتصور، هذا النص الذي اختزن داخله شحونة دلالية مرجعية ثابتة نتيجة تركيز ثوابت تفسيره، وهي ثوابت تتعلق بآلية التشريع تلك الحاكمية أصبحت نقطة استدعاء للثقافة ككل.

والحاجة المبدئية لتحرير النص من ممكناته اللاهوتية والتي تحيل عالم اللذة إلى الآخرة، لتحرر من هذه الدلالة لصالح أخرى دنيوية وتحفيز

الإنسان العربي نحو صناعة مجتمع اللذة من خلال إعادة صناعة عالم للذة في الدنيا من خلال بشرية المفهوم للنص وليس إحالة وإرجاء لأخرويته وهنا يمكن للنص أن يعيش زمنيته لا زمنية ناتجة عن تعاليه لتحافظ على متخيل الجدب الذي ساقه مجتمع الصحراء.

العلمانية في الفكر المقاوم لإدوارد سعيد: من اللاديني إلى الدنيوي

أ. سامية بن عكوش*

مقدمة

يجد الدّارس لإدوارد سعيد نفسه متوّرطا في فكر فلسفيّ ذي خصوصية قلّ مثيلها في الوطن العربيّ خلال العقد الماضي من الزّمن. إذ لم يكن مجرد مترجم للفكر الغربيّ كما هو حال الكثيرين من أقرانه في الضفة العربية، ولم يكن مجرّد ببغاء يردّد أطروحات الحداثة الغربية بدهشة واتّباع حرفيّ كما يفعل الكثيرون، بل إنّ إدوارد سعيد مفكر مسائل للفكر الغربيّ وناقد له وصاحب نظرية مشهودة في الدّراسات المسماة "ما بعد الكولونيالية"، إذ أرسى أسّسها وكان له السّبق في دراسة شعوب ضفتي الكولونيالية "المُسْتَعْمِرة والمُسْتَعْمَرَة" وكشف العناصر المهيّئة لتاريخ توتر العلاقة بين الطرفين، خاصة في كتابيه الأساسيين "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية".

إنّ فكر إدوارد سعيد معمار فلسفيّ -نستعير مفهوم المعمار الفلسفيّ من كانط- حيث يجده القارئ متعدّد المداخل والأوجه، ومتدرّج الطبقات.

(*) جامعة جيجل/ الجزائر.

مداخله تخصّصات متعدّدة: التاريخ وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا والإثنيولوجيا وعلم السّياسة ونظرية الأدب والنّقد الأدبيّ. وطبقاته هي التدرّج الذي عرفه مشروعه الفكريّ: من النّقد الثقافيّ في الاستشراق إلى النّقد الدنيويّ أو العلمانيّ في كتابه "النّاقد والعالم والنّص" إلى النّقد الطباقيّ في كتابه المشهور "الثقافة والإمبريالية". وخلال هذا التدرّج الفكريّ عرفت مفاهيمه تحوّلات وتغيّرات مع احتفاظها بالثابت العام، ألا وهو اندراجها ضمن النّقد الثقافيّ. فحُقَّ للسائح في معمار إدوارد سعيد أن يستخلص منظومة مفهوماتية تنمو وتتطوّر باطّراد من كتاب إلى آخر لشخصية مفهومية[1] أبدعت مفاهيم فلسفية كما لم يبدع أيّ فيلسوف في الضفّة العربية، لهذا استثيناه من عَقْدِ فلاسفة القرن، فـ"ما قيمة الفيلسوف الذي نقول عنه لم يبدع مفهوما، لم يبدع مفهومه"[2] وتشكّل منظومته المفهومية نظائر متقابلة من قبيل: شرقنة الشرق/غربنة الغرب، النّقد العلمانيّ/النّقد الدّينيّ، النّقد الدّنيويّ/النّقد اللاهوتيّ، ثقافة القرابة/ثقافة التقرب، البنوة النّقدية/التبنّي النّقديّ، ثقافة المركز/ثقافة الهامش، النّقاد القساوسة/النّقاد الدنيويين، النّص المتقوقع/النّص المتموقع، الهوّية الجوهرية/الهوّية الهجينة، التاريخيّ/اللاهوتيّ، البشريّ/الإلهيّ... إلخ.

اشتغل إدوارد سعيد على تجاوز الاختلاف المشهود في النّظائر النّقدية السّابقة للوصول إلى الوحدة الممكنة من وراء ذلك، فـ"كانت قدرته ليست في رؤية المظاهر المختلفة لأيّ فكرة أو عملية وإنّما نتائجها أيضا- وأيضا التركيب الإنسانيّ، النّفسيّ والتاريخيّ وقبل التاريخيّ لمثل تلك الأفكار والعمليات. كان من الأوائل الذين أدركوا أنّ المعلومة هي الخطوة الأولى نحو الفهم"[3]. ولعل أبرز مفهوم في معمار إدوارد: العلمانية كمفهوم جوهريّ يمكّنه من رؤية الوحدة وراء الاختلاف السّابق المشهود، كما

(1) زهير الخويلديّ، معان فلسفية، دار الفرقد، ط1، سوريا، 2009، ص194.

(2) م. ن، ص193.

(3) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، تر: أسعد الحسين، ط1، دار نينوى، سوريا، 2011، ص348.

سنفصّل ذلك لاحقا. والعلمانية صاغها في الحقل الأدبيّ من خلال كتابه "النّاقد والعالم والنّص" ومارسها في ميدان السّياسة من خلال مقالاته التي نشرها في الجرائد أو من خلال محاضراته ومناظراته، عن القضية الفلسطينية، همّه الأوّل والأخير، باعتباره أكبر مفكر ومثقف دافع عن القضية الفلسطينية حسب شهادة صديقه كمال أبي ديب[4].

فما رؤية إدوارد سعيد للعلمانية في الأدب والسّياسة؟ وإلى أيّ مدى تمكّن من تحويل المفهوم من مجرد تأملات نظريّة إلى مفتاح لقراءة النّصوص الأدبية في علاقتها بالتاريخ والثقافة والمجتمع؟ وكيف تحوّلت العلمانية إلى التزام مثقف وسبيل حوار مع الآخر، حتى لو كان هذا الآخر هو العدو الصهيونيّ؟ أو بتعبير آخر كيف مارس إدوارد سعيد العلمانية في نضاله حول القضية الفلسطينية؟

يستوجب تشريح مفهوم العلمانية إخلاصا منهجيا مزدوجا: أوّلا لمفهوم العلمانية كما تجلّى في كتابه الأساسيّ "النّاقد والعالم والنّص" في تجاوره البنيويّ مع مفاهيم مماثلة كالدنيوية واللادينيّ أو في تعارضه مع مفاهيم أخرى كالدينيّ واللاهوتيّ، هذا في جانب النّظريّ. أما في جانب التطبيقات الممكنة للمفهوم في كتابات إدوارد وممارسته السّياسية، فسأمثّل عن العلمانية بكتابي "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية". ولم يكن اختياري للكتابين اعتباطيا بل وجيها، على اعتبار كتاب "الاستشراق" يكشف عن الاتّجاه المعلمن لدى المستشرقين، وكيف أثّر مع علوم الحداثة الغربية في دراسة الغربيّ للشرقيّ وإعادة قراءة الأنساق القديمة للمشرق وللتاريخ وللمصير الإنسانيّ ضمن الأطر العلمانية، وبالتالي إنتاج شرق جديد متخيّل، لا يمثّل في حقيقته الشرق الأصليّ على حدّ تعبير إدوارد[5]، أي يمكّننا الاستشراق من إبراز نقد إدوارد سعيد لعلمانية الحداثة الغربية التي تهافت عليها الكثيرون من

---

(4) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، ط1، دار الآداب، بيروت، 1997، ص16.

(5) إدوارد سعيد، الاستشراق، تر: كمال أبوديب، ط5، مؤسّسة الأبحاث العربية، لبنان، 2001، ص143.

العلمانيين العرب ولازالوا دون مساءلة ولا تمحيص لمغالقها المنهجية. أما كتاب "الثقافة والامبريالية" فاخترناه لأنّه تجسيد تطبيقيّ لما طرحه إدوارد عن مفهوم العلمانية كما يتصوّرها في "النّاقد والعالم والنّص" وكيف طوّر مفهومه عن علمانية النّصوص أو دنيويتها إلى نظرية جديدة يسمّيها "الطباقية" لقراءة التاريخ المشترك بين ضفتي شعوب الكولونيالية، المستعمرة والمستعمرة، من خلال كشف تأثير المدّ الاستعماريّ الغربي على المشرق في صياغة رؤية الغربيّ للشرقيّ من خلال الرّواية الغربية المعاصرة المكتوبة بتزامن مع هذا المدّ، واستنطاق إدوارد لأصوات الرّوائيين من الضفة المستعمرة الذين يقاومون الامبريالية في كتاباتهم بلغة الغرب، فتكون القراءة طباقية بمعنى الوصل لا الفصل، تكشف علاقة السّلطة بالمعرفة من جهة وسبل المقاومة من جهة أخرى، وتشهّر صوت المهمّشين والمنفيين في الثقافة الغربية كوسيلة مقاومة للامبريالية الغربية حسب إدوارد سعيد، ويقصد الكتّاب العرب الذين عاشوا في الغرب وكتبوا بلغته عن ثقافتهم على غرار كاتب ياسين ومحمد ديب، فيكونون الصوت المكبوت المهمّش الذي يعلن عن وجوده بثقافة ناقدة للغرب وبلغته، أو لنقل فرصة تاريخية ليراجع الغرب تصوّراته واستيهاماته عن الشرق، أو علمانية عمّلية حوارية متطوّرة في شكل طباقية، خارج صراع الحضارات وانغلاق الهوّيات. وثالثا: سنكشف عن مدى إخلاص إدوارد لمفاهيمه الكتابية في ممارساته السياسية من خلال نضاله عن القضية الفلسطينية.

1 - السّياق المحدّد لكتابات إدوارد سعيد

يمثّل مفهوم الثقافة ودور المثقف وخصوصية حياة إدوارد سعيد السّياق المحدّد لكلّ كتاباته:

أوّلا: مفهوم المثقف حسب إدوارد سعيد: يسمّيه إدوارد "الملتزم" احتذاء بسارتر، أو المثقف العضويّ صاحب رسالة حياتية ترتبط بعموم النّاس بعكس المثقف الأستاذ، فـ "المثقفون العضويون يكافحون من أجل تغيير العقول وبناء الأفكار لأنّهم متورطون في المجتمع، بعكس الأساتذة

الذين يثبتون في أماكنهم"[6] فلا يكتفي هؤلاء بالتنظيرات التجريدية وتبادل أفاويق القول بين زمرة من المتخصصّين في مجال معيّن، بل ينزلون بفكرهم منازل ملموسة في واقع النّاس، يلبون أذواقهم تارة ويرقون بها تارة أخرى، في ميادين عمومية تتحوّل فيها الأفكار من سلعة مخصوصة إلى بضاعة عامة، يتبادلها المثقف مع العاميّ وعن هذا يقول إدوارد: "لكنّني أريد أن أشدّد أيضا على حقيقة أنّ المثقف فرد له دوره العموميّ المحدّد في المجتمع الذي لا يمكن اختزاله ببساطة إلى وظيفة لا وجه لها، إلى مجرد فرد مختص منشغل بعمله. إنّ الحقيقة المركزية بالنّسبة لي كما أظنّ، هي أنّ المثقف فرد منح القدرة على تمثيل رسالة، أو وجهة نظر أو موقف أو فلسفة أو رأي، وتجسديها والنّطق بها أمام جمهور معيّن ومن أجله. . . ."[7] فيعود بذلك الفكر الفلسفيّ كما كان في فجره الإغريقيّ: مناظرة في ميادين غوركيا الإغريقية للمبارزة البيانية والكلامية[8] ولعل أبرز المواضيع التي تسترعي اهتمام الجمهور شؤون السياسة، لأنّ" السّياسة في كلّ مكان، وليس هناك مجال للهروب إلى عوالم الفنّ والفكر الخالصين أو، للسبب نفسه إلى عالم الموضوعية اللامبالية أو النّظرية المتعالية. . ."[9] فالمثقف إذن مفكّر في السياسة والاجتماع ومحاور عموميّ للجمهور، فترتبط أفكاره بوجوده في العالم ويقف على طرف النّقيض من المثقف الأكاديميّ أو الأستاذ أو الخصوصيّ حسب ميشال فوكو. فما يطرحه من مفاهيم نظرية يجسّدها في الممارسة اليومية (البراكسيس).

فمن الإخلاص العمليّ -إذن- أن نقارب العلمانية لدى إدوارد السياسيّ، لنتوقف عند إمكانية إنزال النّظريّ في الواقع الملموس، وكشف مدى إخلاص إدوارد لفكره العلمانيّ، في نضاله السّياسيّ عن القضية الفلسطينية.

---

(6) فخري صالح، إدوارد سعيد- دراسة وترجمات، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة، 2009، ص114.

(7) م.ن، ص120.

(8) زهير الخويلديّ، م.س، ص194.

(9) فخري صالح، م.س، ص120.

2 - خصوصية حياة إدوارد سعيد

اتّسمت حياة إدوارد سعيد بالحلّ والترحال منذ ميلاده إلى مماته، بين الأماكن والأقاليم. إذ ولد في القدس 1935 من عائلة عربية فلسطينية مسيحية، فانتقل إلى لبنان بعد نكبة فلسطين في 1948، ثمّ رحل مع عائلته إلى مصر لينال تعليمه الأوليّ في مدرسة القدّيس جورج الأمريكية، وبعدها بكلّية فيكتوريا، لكنّه لم يمكث طويلا بها ليطرد سنة 1951 بسبب آرائه الانتقادية، مما اضطر والديه أن يسافرا به إلى أمريكا ليكمل دراسته الجامعية ويتخرج من برنستون برّسالة عن كونراد، ثمّ يكمل دراسته في هارفارد ليتخرّج بشهادة الدكتوراه عن جوزيف كونراد. انضمّ بعدها إلى جامعة كولومبيا كأستاذ مساعد في الأدب المقارن. فكانت حياته غير مستقرّة في مكان معيّن، مما وطّن لديه الإحساس بالغربة واللاإنتماء إلى أيّ مكان، ذلك ما أشار إليه بقوله: " كانت لدي دائما الأحاسيس الغريبة والشّاذة، لكوني لا منتميا، إضافة إلى إحساسي الدائم، مع مرور السّنين، بأنّه ليس لدي مكان أعود إليه: أنا لا أستطيع العودة إلى فلسطين لعدد من الأسباب أهمّها الأسباب السياسية، كما أنّني لا أستطيع العودة إلى لبنان، حيث تعيش أمّي وحيث مسقط رأس زوجتي. إنّ خلفية حياتي هي سلسلة انزياحات وعمّليات نفي التي لا يمكن استردادها..." [10] ولم يكن مجرد انزياح من مكان إلى آخر، بل من ثقافة إلى أخرى. فمن الشرق إلى الغرب، امتاحت شخصيته خصائص مركبة من عدّة ثقافات، فهو بالأصل ذو ثقافة عربية مسيحية في بيئة مسلمة، ثمّ انضافت إليها عناصر من الثقافة الغربية بحكم ما تلّقاه في تعليمه بأمريكا. مما جعله يقف دوما في منطقة وسطى بين مكانين وثقافتين وهويتين، أو لنقل في حافة الثقافات حيث إمكانية التماس والجمع بين هذه وتلك، مع الانفتاح لا الانغلاق، وعن هذا يقول: "لقد كان الإحساس بالتواجد بين الثقافات قوّيا جدا بالنّسبة لي، وأستطيع القول إنّ هذا هو النّهر الوحيد القويّ الذي يعبر حياتي. الحقيقة التي مفادها أنّني

---

(10) يراجع: فخري صالح، م.س، ص183.

دائما داخل الأشياء وخارجها، ولم أكن يوما وبحقّ جزءا من شيئ لفترة زمنيّة طويلة..."[11]، وهذا ما فصّله في سرد سيرته الذاتية في كتابه "خارج المكان..داخل الزمان" حيث يوحي العنوان بالمنفى الذي استوطن إدوارد طيلة حياته، فتأثر فكره بهذا الحلّ والترحال، إلى درجة أنّه اعتبر التجوال هو ما يفضّل فعله في الحياة[12]، والمتجوّل في الفكر أو المكان لا يمكّنه أن يقرّ بمقولات الهوّية الجوهرانية والمغلقة والمكتفية بذاتها، ولا يركن إلى طرف دون الآخر أي ركن الصراع والجدال، بل يبحث دوما عن إمكانية التلاقي والتلاقح والتعايش والتحاور بين ما يبدو من صراع وتناحر واختلاف أمام العيان، بين الثقافات والشّعوب والهوّيات.

إنّ السّفر والتجوال واللاستقرار اللّذين اكتنفا حياة إدوارد كما أشرنا انعكسا على طريقة الكتابة لديه، فحملت الخصيصة ذاتها، فـ "أحوال حياته، ونص هوّيته، قد نسجت بصلابة وشكّلت السّياق المحدّد لكلّ كتاباته"[13] وبالتالي لم تكن المفاهيم والنّظريات بالنّسبة لإدوارد سعيد مجرد أقانيم ثابتة يتقوقع داخلها، بل ذخائر معرفية يشكّلها من جديد. فيعاين القارئ المتأمّل للثنائيات المشكّلة لكتبه- التي ذكرناها آنفا- خروجا من أسر الأضداد واليقينيات والثوابت، وصياغة المفاهيم الوسطى خارج الصراع، مثلما سنفصّل في مفهوم العلمانية ذي الصلة بهوّية إدوارد التي كانت علمانية بامتياز، إذا أخذنا بمفهوم الهوّية الهجينة المركبة لا الجوهرية المنغلقة. فهو الفلسطينيّ العربيّ المسيحيّ من جهة المولد والنّشأة، كما أنّه الأمريكيّ الغربيّ من جهة التعلّم والتعليم، ونعاين التزاوج حتى في اسمه، بين الشقّ الغربيّ إدوارد والعربيّ سعيد، هو كلّ هذا وليس كلّ هذا، هوّية هجينة لا تقبل الإقرار بأحدية التسمية أو الانتماء، وإذا أخذنا بتعبير إدوارد سنقول: المنفيّ الذي ينتمي إلى عالمين، الشرق والغرب، دون أن ينتمي إليهما

---

(11) يراجع م.ن، ص.ن.

(12) يراجع: إدوارد سعيد ودانيال بارنبويم، نظائر ومفارقات- استكشافات في الموسيقى والمجتمع، تر: نائلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، 2005، ص26.

(13) بيل أكشروفت، بال أهواليا، إدوارد سعيد ومفارقة الهوّية، تر: سهيل نجم، ط1، دار الكتاب العربيّ، سوريا، 2002، ص14.

بشكل كامل [14]، أو بتعبير آخر: هوّية علمانية دون صفة دينية جوهرية تحدّدها.

3 - العلمانية في الأدب: من اللاديني إلى الدنيويّ

أ - الدينيّ في نظريات النّقد المعاصر

صكّ إدوارد سعيد مفهوم العلمانية في كتابه "النّاقد والنّص والعالم" كنقد بديل لما هو سائد في مجال الدّراسات الأدبية الغربية وكردّ على النّظريات النّصية التي اشتهرت في السبعينات، البنيوية والتفكيك. وأورد في كتابه السّابق مصطلح الدنيوية مرادفا للعلمانية ومعارضا للدينيّ. وقد استخدم العلمانية والدينيّ بمعناهما الحرفيّ والمجازيّ في الكتاب ذاته، على اعتبار الدّين المسيحيّ مرتكز كلّ الدراسات الغربية، حتى تلك التي تنقض الرّؤية الدّينية، إذ اعتبر إدوارد اليسار الغربيّ المتبني للرؤية العلمانية دينيّ التوجّه، لأنّ فكرة ماركس عن كون الدّين أفيون الشّعوب لم يقصد به انتقاد الدّين حسب عدد الصيف الأخير من مجلة المونثلي ريفيو، بل ما عناه هو العكس تماما، أنّ الدّين قوّة ويورد أمثلة عن يساريين أمريكيين الذين يعتقدون أنّ البديل والحلّ دينيّ أو ما يسمى اللاهوت التحرري"[15] ولما كان الدّين موجودا بالقوّة فإنّه يمارس سلطة على الثقافة الغربية حتى في صورتها العلمانية، فرغم استبعاده من حقول اهتمامات الحداثة الغربية، لكنّه استعاد ممارسته بشكل غير واع وملتف من خلال أشكال تمثيلية جديدة كالأدب والنّقد، ويعلّمنا التحليل النّفسيّ أن الدّين كأيّ نسق من الأنساق الثقافية يستعيد مكانته بشكل لا واع، فحتى وإن تعرّض للاستبعاد، فإنّه يُمَثّلُ ويَمْثُلُ في أشكال لغوية لثقافة ما بشكل استعاريّ مجازي"[16]، أي يحتفظ موضوع التمثيل -الأدب مثلا- بعناصر الشبه مع الموضوع المكبوت، الدّين، ونقصد

(14) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ص364.

(15) فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، ص224

(16) جاك لاكان: اللّغة...الخيالي والرّمزي، تر: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2006، ص33.

اليقين والإيمان المفرط بفكرة ما والنّزوع المتعالي نحو ماهو فوق بشريّ والانغلاق في النّظرية. وهي العناصر ذاتها التي اكتشف إدوارد سعيد أنّها تحكم النّقد الغربيّ الحداثيّ وما بعد حداثيّ، لهذا نجده ينعت النّقد الأدبيّ بمفردات دينية: النّقد الدّينيّ واللاهوتيّ والعقائديّ أما النّقاد فينعتهم بالقساوسة ورجال الدّين، خاصة في فصله الأخير من كتابه "النّاقد والنّص والعالم" المعنون: النّقد الدينيّ. ويقصد من التسمّيات السّابقة تعرّية الاشتراك والتشابه بين الممارسة الدّينية والنّقدية في مجال الأدب الغربيّ. ومثّل على ذلك من خلال مقرّرات النّقد والأدب. فمازال طلبة الأدب في الجامعات الغربية يدرسون الأدباء ذاتهم على أنّهم عظماء، ويعتبرون الأساتذة ذاتهم أنّهم عظماء برؤية تقديسية انتقلت من عصر إلى عصر دون أن تتحلحل، كما أنّ المعايير والتقاليد الأدبية ومقرّرات نظرية الأدب بقيّت ثابتة، مما ينزع نحو الثبوتية والانغلاق والإيمان شبه عقديّ بتراث الغرب[17]، وانطلاقا من هذه المواصفات الدّينية يدرج إدوارد سعيد النّظريات البنيوية والتفكيكية ضمن النّقد الدّينيّ، لأنّ فيها ميلا إلى الجمال الخالص وإلى جوانيّة نصية أشبه بالابتهال الصوفيّ وعزل للنّص عن عناصره المادية المنتجة له، السياسية والاجتماعية والثقافية[18] كما أنّها ترحّل النّاقد الأدبيّ كما يقول إدوارد سعيد إلى خارج عالمه، معزولا عن أحداثه السّياسية والاجتماعية وتغلقه في تخصّصه بأن تجعل النّظريّة عقيدة شبه دينية لا يخرج عنها قيد أنملة[19] بينما النّص بالنّسبة لإدوارد سعيد ليس معزولا عن عالمه الماديّ وليس النّقد اشتغالا على اللّغة داخل النّص بمعزل عن الخارج الماديّ وليس التخصّص الذي انغلّق فيه النّاقد المعاصر بمجد في قراءة نقدية واعية.

---

(17) إدوارد سعيد، النّاقد والنّص والعالم، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، د.ط، لبنان، 2000، ص20.

(18) إدوارد، النّاقد والنّص والعالم، ص338.

(19) م. ن، ص22.

ب - النّقد الدنيويّ للنّصوص الأدبية:

تفتّق نوع جديد من النّقد لدى إدوارد، يقف على طرف النّقيض من النّقد الغربيّ المعاصر، يسمّيه كما مرّ بنا النّقد الدنيويّ، أو بمرادفه العلمانية "التي تعني من بين ما تعني اندراج المرء في العصور والأزمنة والتاريخ لا في عالم اللاهوت أو نظام النّظرية اللاهوتي المتعالي الذي ينجذب إليه العديد من مثقفي اليسار الآن"[20]. تكشف المقولة عن أساس العلمانية في فكر إدوارد سعيد من خلال عنصر أساسيّ: التاريخيّ في مقابل اللاهوتيّ أو التاريخيّ في مقابل النّظرية.

وقد استوحى مفهوم التاريخ من المؤرّخ فيكو الذي يعتبر التاريخ ما يصنعه البشر بإرادتهم لا مثلما هو شائع في الفكر الدينيّ بأنّه ذو غائية فوق بشرية، تتعالى على فهم وإرادة البشر. ويورد إدوارد استعارة بليغة عن التاريخ باعتباره جغرافيا أرضية مصنوعة من عدة أقاليم متداخلة ومتشابكة. وعلى الأرض لا في السمّاء وفي تربة المجتمع تتقاطع العديد من الحركات المتصارعة على السّلطة أو حقول الامتيازات المتنازع حولها[21] فتكون الغلبة إذن لمن يحرّر أكبر مساحة من المكان، ليدور فيها النّقاش والتحليل والصراع والاختلاف. والمكان كاستعارة سياسية وثقافية يتشكّل فيه النّص، فالنّص ترابيّ لا سماويّ، بشريّ لا لاهوتيّ، تصنعه الصراعات الجماعية حول المصالح والامتيازات، صراعات سياسية ذات تأثير على الثقافة، فتعلي من شأن نصوص على حساب أخرى. فـ "يجب أن تقرأ النّصوص كنصوص نحن من أنتجها وتعيش في مملكة تاريخية في كلّ أصناف ما أسميته بالطرق الدّنيوية"[22] النّقيضة للطرق النّصية المعاصرة. يحيي إدوارد بذلك قدرة الإنسان التي اغتالتها النّظريات الحدّاثية وما بعد حداثية، ويعيد النّصوص ملكا لمؤلّفيها ولسّياقها التاريخيّ النّاتِج والمُنْتَج.

---

(20) فخري صالح، إدوارد سعيد- دراسة وترجمات، ص224.

(21) م.ن، ص227.

(22) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، تر: أسعد الحسين، دار نينوى، ط1، سوريا، 2011، ص233.

إنّ اندراج النّص الأدبيّ ضمن التاريخ البشريّ يعني كشف عناصره السّياسية والاجتماعية والثقافية التي أنتجته وتشكّل مكوّنات له في الوقت ذاته. فينتقل النّص من الوجود داخل اللّغة كما هو في البنيوية والتفكيك إلى الوجود في العالم، مندمجا ضمن شبكة التاريخ والمجتمع التي وجد فيها، أو لنقل بتعبير نيتشه: النّصوص كحقائق قوة لا كعناصر تكافؤ[23] ولا تعلو نصوص على حساب أخرى ولا يعلو مؤلّفون على حساب آخرين إلا بسبب تأثير قوة ثقافية أو سياسية أو إعلامية مدّعمة لذلك. وقد مثّل إدوارد على ذلك بمقرّرات الأدب الإنجليزيّ التي تدرّس في الجامعات الغربية، ففيها نصوص يتداولها أجيال من الطلبة وتنعت بالعظيمة، فقط لأنّها من التراث الغربيّ، وكلّ ماهو غربيّ جيّد، في حين يستبعد كلّ ما ليس غربيّا، أي كلّ ماهو هامشيّ بالنّسبة للمركز المهيمن، الثقافة الغربية.

فالأدب إذن بمقرّرات مناهجه الدّراسية وبنظرياته النّقدية وبمعاييره التقليدية نتاج ثقافيّ حسب إدوارد، لا ينفصّل عن تأثيرات السّلطة التي أنتج فيها. ويتبوّأ النّقد وظيفة كشف عناصر القوّة التي تعلي نصا في زمن ما على حساب نص آخر، وهذا ما يسمّيه النّقد الواعي المؤثّر في النّظام الثقافيّ. وتتمثّل مهمّته في كشف العالم الدنيويّ الذي تحدث فيه النّصوص، وكيف تعيد ثقافة ما إنتاج هيمنتها في أشكال وتنظيمات سياسية أو أدبية جديدة، وقد صاغ العلاقة بين الثقافة الأمّ وتمثيلاتها الجديدة من خلال الثنائيات: القرابة/ التقرّب، البنوة/ التبني، النّسب/ الانتساب. وفي المسافة الفاصلة بين كلّ ثنائية يتحرّك النّقد بوعي، لتفكيك التعالق والتشابك بينها، ومن ثمّ ممارسة فعل المقاومة لكلّ ماهو نظام وأوثان رسمية.

فأما القرابة- النّسب فيقصد بهما علاقة المؤلّف بثقافته من خلال الانتماء الوطنيّ أو القوميّ أو المهنيّ، ويقصد بالتقرّب-الانتساب الطريقة أو المنظومة التي يتبناها المثقف من خلال القناعة الإيديولوجية والممارسة الاجتماعية كالانتماء لحزب ما أو منظومة فكرية ما أو فكرة ما نتيجة قناعات

---

(23) بيل أشكروفت وبال أهواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ص38.

شخصية أو ظروف اقتصادية أو جهد شخصيّ كبير[24] وتتراءى العلاقة الأولى وراثية ذات طابع عائليّ دمويّ لأنّها تربط المؤلّف بثقافته، أما الثانية فثقافية تعيد صياغة رابطة القرابة في أشكال سياسية أو فكرية أو أدبية أو اجتماعية، أي تستبدل نظاما بآخر، مع الاحتفاظ بطابع المنظومة والنّظرية والانتماء، أي أنّ التقرّب تكريس للعقيدة الثقافية بالانتقال من شكلها الطبيعيّ إلى شكلها الثقافيّ، أو من المجتمع إلى الجماعة، ويجدّ التقرّب مبرّراته في المجالين، الاجتماعيّ أو السّياسيّ. وتتمثّل وظيفة النّقد -إذن- في الكشف عن كيفية التحوّل من أشكال القرابة إلى التقرّب وكيف يتمّ الانتقال من صيغة طبيعية مجتمعية -القرابة- إلى صيغة ثقافية جماعية -التقرّب- وهو ما يسمّيه إدوارد التمحيص العلمانيّ لمعظم العالم الاجتماعيّ والسياسيّ بمشرحة النّقد الواعي[25] أي كشف الطرّق الأكثر التفافا التي تمارسها ثقافة ما للحفاظ على هيمنتها ونفوذها. وقد ضرب أمثلة من النّظريات النّقدية المعاصرة التي تمثّل إعادة إنتاج للقرابة الوراثية في شكل منظومات فكرية وأقانيم نظرية وولاءات فكرية تفرّض على طلبة الجامعات. ولا يكتفي النّقد حسب إدوارد بالانضواء تحت عباءة الثقافة وتقديم الولاء لأشكال التقرّب الجديدة، بل من مهمته التزام مسافة تأمّل تسمح بانتقاد النّظام الثقافيّ وأوثانه الرّسمية بوعي ومسؤولية، ف"إنّ الوعي الفرديّ ليس مجرد طفل للثقافة بكلّ بداهة وبساطة، ولكنّه فاعل فيها اجتماعيا وتاريخيا"[26] فينتقل بذلك النّقد من رابطة البنوة إلى رابطة التبنّي، أي من الاتّباع الحرفيّ إلى الإبداع الشخصيّ.

يقصد إدوارد بالبنوة علاقة النّص الأدبيّ بغيره من النّصوص، أي بالتقاليد الأدبية والمعيارية. أما التبنّي فهو علاقة النّص بالعالم الذي أنتج فيه، أي النّص يحافظ على موقعية حدوثه وإنتاجه: حالة المؤلّف، اللّحظة التاريخية، شروط النّشر والاستقبال، القيّم المصاغة، القيّم والأفكار

(24) إدوارد سعيد، النّاقد والنّص والعالم، ص20.

(25) إدوارد سعيد، النّاقد والعالم والنّص، ص22

(26) إدوارد سعيد، م.ن، ص16.

المفترضة، مخطّط لافتراضات ذات إجماع ضمنيّ[27] وقد يعيد النّقد المتبنى صياغة فهم جديد للثقافة خارج هيمنة رابطة القرابة التي تفرّضها الثقافة المهيمنة، مثلما تكون علاقة التبنّي صيغة إنتاج وإبداع جديدة للعلاقة بين الابن والأب دون إكراهات الوراثة الدموية، فالابن المتبنى يخرج عن نظام البنوة المتعارف عليه، مثلما أنّ النّقد المتبنى يخرج عن نظام الثقافة المهيمنة، بل ويخرقها ويؤسّس للاختلاف فيها. وقد يكون المنفى بمعنييه الحرفيّ والثقافيّ أفضل صيغة لتأسيس النّقد المتبنى. فليس المنفى دوما مكانا سلبيا، بل إمكانية للإبداع بحرّية وللنّظر بوعي نقديّ ثاقب إلى الثقافة التي ينتمي إليها النّاقد، وكشف تأثير السّلطة السّياسية على الثقافة دون أيّ حرج. وقد مثّل إدوارد عن امتيازات المنفى بالكاتب أورباخ الذي تمكّن في منفاه بتركيا أن يبدع كتاب "المحاكاة "، فرغم ابتعاده عن أوروبا إلّا أنّ عمله متجذّر في صلب الواقع الأوروبيّ، أي بنوته للثقافة الأوروبية لم تمنعه من تبنّي أسلوب نقديّ واع إزاءها، فمكّنه منفاه من صياغة رؤية جديدة للثقافة الغربية دون أيّ إكراه سلطويّ[28] هذا بالنّسبة للمنفى بمعناه الحرفيّ أما المنفى بمعناه الثقافيّ فيقصد به حالة التشرّد والارتحال والسفّر بين التخصّصات والثقافات دون الاستقرار في أيّ منها، وقد مرّ بنا في المقدمة أنّ إدوارد ينبذ الانغلاق النّقديّ داخل تخصّص ما، ويدعو إلى النّقد الهاوي العابر للتخصصات بدل النّقد التخصّصيّ. لماذا؟ لأنّ النّصوص كما مرّ بنا متورّطة في شبكة تفاعلات بين مجموعة من الحركات الاجتماعية والسياسية والثقافية، أي أنّها متواجدة في تربة دنيوية متشابكة العناصر والأطراف، للنّصوص في هذه التربة مستويات تراتبية من التواجد والتفاعل فيما بينها، فلا مناص إذن من نقد موسوعيّ تكامليّ، يسعى إلى كشف أوسّع رقعة من جغرافيا النّصوص، وإلا تحوّل إلى تكرّيس وتكرار لصيّغ القرابة والبنوة بشكل طفوليّ دون أدنى وعي، أو دون تمحيص علمانيّ إذا استعرنا مصطلح إدوارد سعيد. وبالتالي ينتقد إدوارد النّقاد المعاصرين الذين ينغلّقون داخل

---

(27) بيل أشكروفت وبال أهلواليا، إدوارد سعيد- مفارقة الهوّية، ص40.

(28) إدوارد سعيد، النّاقد والعالم والنّص، ص16.

التخصّصات، ويعتبر الأمر خنوعا شبه دينيّ وتحالفا مع العقيدة الثقافية وتواطؤا معها في سعيها إلى ترحيل النّاقد خارج عالمه وغلقه في أقانيم نظرية ضيّقة للتخصّصات[29] ويشترّط بدل ذلك أن يكونوا دنيويين أو علمانيين أو مندرجين في حركة التاريخ البشريّ.

4 - تطبيقات العلمانية في كتابات إدوارد سعيد وفي ممارسته السياسية

أ - الاستشراق والثقافة والامبريالية: من نقد العلمانية الغربية إلى مقاومة الثقافة الامبريالية

لم يكتف إدوارد سعيد بالتنظير للعلمانية، بل مارس التنظيرات ذاتها في كتابيه الأساسين، "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية". الأوّل ورد كنقد عمليّ للعلمانية الغربية قبل أن يطوّر أفكاره في نظرية علمانية للأدب في كتابه "النّاقد والنّص والعالم" لتنمو وتتطوّر أكثر في شكل نقد علمانيّ مقاوم لكلّ أشكال التحالفات بين الامبريالية الغربية وثقافتها في كتابه "الثقافة والامبريالية". فكان مساره النّقديّ في كتبه الثلاثة انتقالا من التطبيق إلى التنظير وانتهاء بالتطبيق.

في كتابه الاستشراق قام إدوارد سعيد بعمل جبّار لتفكيك بنية خطاب الاستشراق، وكشف نظامه الخفيّ الذي يشتغل من وراء الأطر والمفردات العلمانية الموظّفة، أو بتعبير آخر كشف علاقات القوة والغلبة والتلاعب التحكميّ التي تتدخل في صياغة معرفة الغربيّ عن الشرقيّ، أي ربط النّصوص بسياقها الدنيويّ المنِتج والمنتَج، العناصر السياسية والاجتماعية والثقافية لا بعناصرها المعلمنة المعزولة عن خارج النّص، كما يروّج لها خطاب الاستشراق.

ركّز إدوارد سعيد نقده للخطاب الاستشراقيّ على الأطر العلمانية المستمدة من الحداثة الغربية والتي تداولها مجموعة من المنظرين والفلاسفة داخل مؤسّسة الاستشراق تأسيسا لخطاب جديد يخرج عن الخطاب الصداميّ

---

(29) م.ن، ص22.

الاستعلائيّ التقليديّ الذي روّجته لقرون المؤسّسة الكنسية المسيحية تجاه الشرق، مقتنعا أنّها تمكّنه من تأسيس معرفة موضوعية عن الآخر، قد تكون تحقيقا لفكرة جون أوف سيغوفيا المتعلّقة بمؤتمر بين الشرق والغرب، يسهم في إعادة صياغة التصوّرات بين الطرفين[30] وبالتالي تحقيق الفهم وامتلاك الحقيقة عن الآخر.

أورد إدوارد أربعة عناصر تأسّست عليها كلّ التيارات الفكرية للقرن الثامن عشر التي اعتمدت عليها البنى الفكرية والمؤسّساتية المحدّدة للاستشراق الحديث، ألا وهي: التوسّع، المجابهة التاريخيّة، التعاطف، التصنيف[31] وكلّها عناصر معلمنة تخرج عن النّسق الدينيّ التقليديّ للدراسات الغربية التي تصوّر الإسلام تهديدا للمسيحية ومدعاة لكلّ الشرور. وأحصى مزايا الاتّجاه المعلمن في الدراسات الاستشراقية بتوسيع المرجعية من الإطار المسيحيّ اليهوديّ إلى أقاليم أخرى: الهند، الصين، اليابان، سومر..إلخ. ومكّنتهم الرؤية الجديدة من التعامل تاريخيا مع هذه الأقاليم وليس كنسيا عقائديا كما كان سائدا من قبل، فبإمكان غيبون أن يعامل محمدا كشخصية تاريخية لها تأثيرها الإيجابيّ على الإنسانية وليس كافرا شيطانيا يسخدم السّحر ويدّعي النبوة، كما أصبح تصنيف البشر وفق اللّون والأصل والمزاج والشخصية والأنماط لا وفق تصنيف فيكو للأمّم إلى مقدّسة ومدّنسة. مما يسمح بإلانة الذات عبر الانفتاح على الآخر وتقبّله[32] وإفساح المجال لمعرفة موضوعية عبر رؤية نقدية علمانية.

تبدو المزايا السّابقة في ظاهرها مغرية وجذابة وموضوعية، إن اكتفى الدّارس بمعالجتها بصورة حرفية في البنية الدّاخلية لخطاب الاستشراق. أما إذا اعتبرت التصوّرات العلمانية الجديدة تمثيلات ذهنية صاغها الغربيّ عن الشرقيّ، لا تمثّل حقائق مطلقة، بل طريقة فهم للتاريخ المشترك وتأويل له،

(30) -إدوارد سعيد، الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربية، د.ط، 2010، ص2.

(31) م.ن، ص143.

(32) م.ن، ص.ن.

تخضع للظرف التاريخيّ ولوضعية المؤوّل والمخاطب والهدف من العملية التأويلية[33]، فإنّ الدّارس سيضطر للحفر في المضمرات الخفّية التي صنعت الخطاب المُعَلْمَن، وهو ما فعله إدوارد سعيد في كشف النّزوع الدينيّ داخل هذا الخطاب، من خلال صورة المستشرق عن نفسه وللشرق ولمجال تخصّصه.

فالمستشرق حسب إدوارد يبدو نرجسيا، يتصوّر نفسه بطلا ينقذ الشرق من بربريته وتوحشه ويعيد بناء عقلياته، مثلما أعاد شامبوليون بناء الهيروغليفية المصرية من خلال حجر الرّشيد موظّفا المعجامية والنّحو والترجمة[34] فيحتفّي بذاته الخلّاقة وقدرته على بعث اللّغات والثقافات المنسية، فـ "إنّ المستشرق، إذ نقل الشّرق إلى الحداثة، كان يستطيع أن يحتفل بمنهجه، وبمكانته باعتباره خالقا علمانيا وإنسانا صنع عوالم جديدة، كما كان اللّه مرّة قد صنع العوالم القديمة"[35] ويكون المستشرق بذلك علمانيّا بأدواته ومناهجه ودينيّا بتصوّراته عن ذاته والآخر. فهل سيكون الشرق الذي يصنعه المستشرق في نصوصه العلمانية موضوعيا أو بتعبير آخر هل ستفضي الدّراسات إلى صورة حقيقية عن الشّرق أم صورة استيهامية عن شرق مشرقن؟

لم تكن المعرفة الاستشراقية حسب إدوارد سعيد موضوعية إلى حدّ المطابقة بين تصوّرات الغرب في خطاباتهم وبين واقع الشّرق بتاريخه وعقلياته، لأنّ الشرق كما هو في خطاب الاستشراق ليس سوى تمثيلات ذهنية، تختلف في كثير من الأحيان عن الشرق الحقيقيّ، وتمثّل إعادة إنتاج لطاقم من البنى الدّينية القديمة في صورة جديدة، أو بتعبير آخر تحوّل من علاقة القرابة إلى علاقة التقرّب، أي من التصوّرات الدّينية الكنسية إلى التصوّرات العلمانية الحداثية. وتمثّل الثانية قناعا للأولى، أو استعادة

(33) يراجع إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، تر: محمد كرزون، دار نينوى، ط1، سوريا، 2011، ص233.
(34) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص144.
(35) م.ن، ص.ن.

للتصوّرات الدينية بشكل علمانيّ ومُقَنَّع. ولا يلحق التشويه فقط الموضوع المدروس (الشّرق) بل حتى فروع الدّراسات الاستشراقية. وهو ما لخّصه في قوله: "أما الشّرق حتى في شكله الكلاسيكيّ الذي درسه المستشرق قد حدّث وأعيد إلى الحاضر، أما الفروع التقليدية فإنّها هي أيضا قد أدخلت إلى عالم الثقافة المعاصرة، بيد أنّ كليهما الشّرق وفروع الدّراسة ظلّ يحمل آثار القوة، التي سكنت في التقنّيات الجديدة العلمية المتطوّرة لفقه اللّغة وللتعميم"[36].

تزامن ظهور الاستشراق مع المدّ الاستعماريّ للغرب على الشّرق، فأثّرت إرادة القوة والرّغبة في الهيمنة والسّيطرة على الشّرق في نوعية المعرفة التي ينتجها الخطاب الاستشراقيّ. فنصوص المستشرقين تحمّل آثار تلك قوّة أو لنقل بتعبير نيتشه تحمل عناصر قوة لا عناصر تكافؤ. والدّليل أنّها لا تولّي الأهمّية للاختلاف بين بنية العقل الشرقيّ المتأسّسة على الأسطورة والنّزوع الروحيّ والشبوب العاطفيّ، وبين بنية العقل الغربيّ الحداثيّ المتأسّسة على المنطق والحساب والتعقّل، أي أنّ اللّغة الواصفة كما هي في خطاب الاستشراق غير منسجمة مع الموضوع الموصوف. فتكون صورة المستشرق عن الشرق صورته الذاتية لا صورة الآخر، لا تفسّح المجال لانكشاف الكينونة الشّرقية بقدر ما تفسّح المجال لانكشاف الصورة التقليدية للغرب عن الشّرق، صورة القويّ الغالب المتحضّر إزاء الضعيف المغلوب المتوحّش. وقد تحوّلت أفكار الاستشراق إلى عقيدة يتداولها مجموعة من المنظّرين داخل المؤسّسة ذاتها، لا يخرجون عنها قيد أنملة. وانبرى مجموعة من النّقاد العرب الحدّاثيون إلى تقليد هؤلاء، فاستلهموا أفكارهم ومناهجهم في دراسة التراث العربيّ، دون أدنى مساءلة ولا تمحيص منهجيّ.

في كتابه "الثقافة والامبريالية" يعمّق إدوارد سعيد نظريته عن دنيوية النّصوص أو علمانيتها كما طرحها في "الاستشراق" ثمّ "النّاقد والنّص والعالم"، رابطا بتزامن بين النّصوص الرّوائية التي أنتجتها الثقافة الغربية،

(36) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص144.

وبين الحركة الكولونيالية في الأقاليم الإفريقية والآسيوية وأمريكا الجنوبية. وقد اختار إدوارد الرّواية للكشف عن التعالق بين الإمبريالية الغربية وثقافتها، أي كشف تأثير القوّة في صياغة صورة الغربيّ عن الشرقيّ.

والجديد الذي يطرحه في "الثقافة والامبريالية" مقارنة ب"الاستشراق" أنّه يطوّر قراءة جديدة يسمّيها الطباقية، والطباقية في أصلها اللّغويّ الجمع بين متصارعين ومختلفين، أما في كتاب إدوارد سعيد فتجمع بين ثقافتين في ضفتي الكولونيالية، المُسْتَعْمِرَة والمُسْتَعْمَرَة. ويتّبع استراتيجية تفكيكية من مرحلتين:

أولى يفكّك فيها نصوص أشهر الرّوائيين الغربيين ويكشف تمثّلات الغربيّ عن شعوب الضفة، وكيف ارتبطت تلك الصوّر بالامبريالية الغربية وبإرادة السيطرة والتوسّع في الأقاليم. وثانية يوجّه فعل مقاومة من خلال استنطاق أصوات الرّوائيين من الضفة المُسْتَعْمَرَة الذين يكتبون بلغة المُسْتَعْمِر ككاتب يسين ومحمد ديب وفرانز فانون من الجزائر، ويمثّلون أصوات مقاومة للتمثيلات القسرية العنصرية في الرواية الغربية المعاصرة، والكشف عن رؤية أخرى لإنسان الضفّة المُسْتَعْمَرَة، كرواية نجمة مثلا لكاتب ياسين التي تكشف عن واقع وحياة وعادات أعمق مما صوّر في أعمال الغرب.

وتقف هذه الرّواية المكتوبة باللّغة الفرنسية كأسلوب مقاومة للتمثيلات الغربية عن الأفارقة بأنّهم متوحشون وبرابرة، وبأنّ الغرب باحتلاله لهذه الأقاليم ينقل الحضارة إليهم كما في رواية جيد: "اللا أخلاقيّ" التي تصوّر أستاذا جامعيا باحثا في التاريخ الأوروبيّ البربريّ، يسافر إلى الجزائر فترة الاستعمار الفرنسيّ لينال كلّ أنواع المتع، بأن يستغلّ جسد خادمه وثروات المحمية التي يستقرّ فيها، كما أنّه يظهر عارفا لتاريخ المنطقة أكثر من سكانها، فتنكشف نرجسية المؤلّف الغربيّ من خلال ضمير المتكلّم الذي تمحورت حوله السّردية في النّص[37] ويمثّل كتاب "الثقافة والامبريالية"

---

(37) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، ط1، بيروت، 1997، ص251 . 251.

مدوّنة كبيرة أو أرشيفا عن الثقافة الامبريالية من جهة وأصوات المقاومين لها من جهة أخرى. فنقرأ أوبرا عايدة لفيردي وأعمال ألبير كامو استنادا إلى التاريخ الاستعماريّ، ونقرأ جين أوستين بمصاحبة فرانز فانون وأميلكار كابرال، بحيث تشمل القراءة الطباقية الامبريالية والمقاومة في الوقت نفسه "من أجل تفكيك طبقات الثقافة الامبريالية المتكلّسة وهو نقد تناقضيّ هدفه الوصل وليس الفصل، أي وصله بهوّيته الضائعة ووصل فلسطين والشّرق ببقية أرجاء المعمورة وليس الإبقاء عليها معتقلة ومحتجزة ومغتربة..."[38].

ب - العلمانية كسبيل لحلّ القضية الفلسطينية

لم يكتف إدوارد سعيد بالتنظير للعلمانية في كتاباته كما أسلفنا الذّكر، بل شكّلت العلمانية جوهر نضاله السّياسيّ من أجل حلّ عادل للقضية الفلسطينية.

آمن بالدولة الدّيمقراطية التي يعيش فيها المسلمون والمسيحيون واليهود كحلّ سياسيّ لأزمة فلسطين[39] وينبني تصوّره على تعريف خاص للثقافات والهوّيات تبناه في كلّ مقالاته السياسية التي كتبها عن القضية الفلسطينية وجمعها في كتابيه "خيانة المثقفين" و"تغطية الإسلام "، فـ "هو ضدّ ما يسمّيه سياسات الهوّية، ومع هجنة الهوّيات وتلاقح الثقافات، وضدّ صراع البشر القائم على الأصول والأعراق والانتماءات الجغرافية والمناطقية الصغيرة."[40]. وهذا ما جعله يعيد قراءة فرويد لاستكناه إمكانيات تقارب بين الثقافتين، اليهودية والمشرقية.

وكان إدوارد ذكيا في كشف الاضطراب المعرفيّ لدى فرويد، وإبراز تناقضه الفكريّ من خلال رغبة فرويد في توطين الثقافة اليهودية في الثقافات الأوروبية، مع أنّ موسى كان مصريا، وأنّ الثقافة اليهودية القديمة انفتحت على الثقافة المصرية، واستمدت منها مفهوم التوحيد المتجلّي في ديانة

---

(38) زهير الخويلدي، معان فلسفية، ص158.

(39) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ص24.

(40) فخري صالح، إدوارد سعيد دراسة وترجمات، ص11.

أخناتون. فالثقافة اليهودية ذات جذور مشرقية مع أنّ فرويد أراد تجذيرها في الثقافة الأوروبية.

وفسّر هذا التخبّط والازدواجية، بالازدواجية في هويّة فرويد، النّمساويّ واليهوديّ في آن معا. وتوصل إلى أنّ الإسرائيليين الدّاعين إلى الهويّة اليهودية الصافية من خلال تغيير ملامح الآثار التاريخية يسيرون في تيه وعماء[41]، كما أنّ الأصوليين في الجهة المقابلة للفلسطينيين يصنعون أفعالا مشينة بتفجير أنفسهم في أماكن يهودية ويقتلون الأبرياء، فالأصولية حسب إدوارد سعيد حينما تتّخذ شكلا وطنّيا قوميا تؤدي إلى الانغلاق وتصادر إمكانية التقارب بين الثقافتين، العربية واليهودية. فتمثّل الأصولية بذلك وجها آخر للامبريالية[42] ويقترح توقيف التفجيرات في الطرف الفلسطينيّ كي لا يوسم النّضال الفلسطينيّ بسمة الإرهاب، كما دعا إلى توقيف الاستيطان في الطرف الإسرائيليّ لأجل تهدئة النّفوس وتسوّية الأزمة.

لم يتوقّف تصوّر إدوارد سعيد لدولة فلسطينية علمانية عند الكتابة الصحفية، بل صاغ تصوّره في خطة حلّ واقترحها على ياسر عرفات في بيروت 1978 ثمّ أعاد اقتراحه عليه في سنة 1979، لكن هذا الأخير لم يكترّث بها. فتوجّه بعدها إلى تكوين تيار دنيويّ علمانيّ مع مجموعة من كوادر فلسطين: الدكتور حيدر عبد الشافي، مصطفى البرغوثيّ وإبراهيم الدّقاق وأحمد حرب وعلي الجرباوي وفؤاد مغربيّ ومحمود درويش... إلخ وأصدر هؤلاء منشورا يتلّخص في نقاط أساسية، أهمّها: خيار المقاومة لتحرير الأرض، تعزيز الدّيمقراطية وتطبيق القانون واستقلالية القضاء وتخليصه من ضغوط حاشية ياسر عرفات[43] أي أنّ النّضال يبدأ من الدّاخل الفلسطينيّ بتنظيف البيت من الانتهازيين قبل التوجّه إلى النّضال ضدّ العدو الصهيوني.

---

(41) م.ن، ص71.

(42) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص59.

(43) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ص43 .

حاول إدوارد أنسنة التيار العلمانيّ السّابق فأقرّ بحقّ اليهود في الوجود، وباضطهاد النّازية، لكنّه أنكر أن يكون ذلك مبرّرا لاضطهاد الشّعب الفلسطيني. وتأثّر بالنّصر الذي حقّقه مانديلا ضدّ حكم الأبارتايد وحشده المتعاطفين من كلّ أرجاء العالم، ورأى أنّ نضال السود في جنوب إفريقيا كان مبنّيا على مخاطبة الضمير الإنسانيّ وفضح الجرائم ضدّ الإنسانية، دون إدراج ذلك تحت أيّ صفة قومية أو دينية أو طائفية، وهو مالم يفلح في تأسيسه المناضلون الفلسطينيون بسبب تقوقعهم في العباءة العربية الإسلامية، ففقدوا تعاطف الكثيرين في الغرب، في حين أفلحت إسرائيل في حشد التأييد الغربيّ، وتصوير النّضال الفلسطينيّ بأنّه إرهاب، ويصف إدوارد ببلاغة التأييد المروم : "إذا أردنا أن نعيش -هذا هو واجبنا الأساسيّ- يجب أن لا نستحوذ على تفكير شعبنا فقط بل وتفكير مضطهدينا أيضا. ويجب أن نتجمّل بقيّمنا الديمقراطية"[44]. تفسّر الكاتبة فاليري كنيدي في كتابها : "**إدوارد سعيد: مقدّمة نقدية**" مثالية إدوارد كمطالبته بدولة علمانية لحلّ الأزمة الفلسطينية إلى الصراع الذي كان يعيشه بين أصوله الفلسطينية من جهة وموقعه في المؤسّسة الأكاديمية الغربية بأمريكا من جهة أخرى، فهو يوجد داخل الأشياء وخارجها[45] وقد يكون الأمر إثراءً لتجربة إدوارد السياسية وإنضاجا لرؤاه بحيث تمكّن من رؤية الوحدة الممكنة داخل فلسطين من خلف الاختلاف المشهود.

خاتمة

لم تكن العلمانية كما نظّر لها ومارسها إدوارد سعيد مجرد تجريدات وتأمّلات نظرية أو اتّباعا حرفّيا لنظيرتها في الحداثة الغربية، بل هي علمانية عمّلية ترتبط بدنيوية النّصوص، أي بالظروف السّياسية والاجتماعية والثقافية

---

(44) م.ن، ص44.

(45) فخري صالح، تلقي إدوارد سعيد في الغرب دراسات وأطروحات، مجلّة التسامح، العدد الثاني، وزارة الأوقاف والشّؤون الدّينية، سلطنة عمان، /http://www.altasamoh.net Article.asp?Id = 39.

التي أنتجت فيها النّصوص ومثّلت مكوّنات لها في الوقت نفسه. وقد كشف إدوارد عن القرابة بين النّقد الدّينيّ الكنسيّ القديم وعلمانية الحداثة الغربية، من خلال استمرار صفة الاستعلاء من الغربيّ اتّجاه الشرقيّ فالمستشرق يتصرّف كخالق علمانيّ له الفضل في خلق الشرق وبعث تاريخه من جديد، كما أنّ المؤسّسة الاستشراقية تحمّل آثار القوة، إذ ارتبطت بالامبريالية الغربية وتبرير المدّ الاستعماريّ في الأقاليم. فالإنشاء الغربيّ -الرّواية الغربية المتزامنة مع الحركة الكولونيالية- لا ينفصل عن المقاصد الاستعمارية، إذ يقدّم تمثيلات عن الشعوب المستعمرة بأنّها متوحشة وبربرية وأنّ الغرب حلّ بهذه الأقاليم المتوحشة لنشر الحضارة. واستنطق إدوارد أصوات الكتّاب المهمّشين من الضفة المستعمرة الذين يكتبون بلغة المستعمر، ويقاومون التمثيلات القسرية التي ينشرها الإنشاء الغربيّ، بأن يكشفوا الصورة الحقيقية عن الإنسان في الضفة العربية. وتمكّن إدوارد من تفكيك بنية الرّواية الغربية وكشف استيهامات الغربيّ عن الشرقيّ وكذا إطلاق المقاومة عبر الرواية المكتوبة بأيدي الرّوائيين المقاومين من الضفة المستعمرة، وبلغة المستعمر. فكان بذلك مختلّفا عن أطروحات ميشال فوكو في أركيولوجيا المعرفة وجينيالوجيا السّلطة التي تصادر إرادة الإنسان وتصوّر السّلطة شبكة عنكبوتية تحيق بالإنسان من كلّ جهة ويستحيل تفكيكها.

ويطلق على القراءة الجامعة بين تمثيلات طرفي الكولونيالية بالقراءة الطباقية التي تسعى إلى التقارب بين شعوب الضفتين، لا التناحر والخلاف. كما أنّها ليست عداءً لعلوم الحداثة الغربية وللعلمانية الغربية، بل هي قراءة واعية تلتزم مسافة التأمّل والمراجعة، وتتوسّل المقاومة كأسلوب تقويم لتهويمات الذات الغربية، وهي في الوقت ذاته فرصة للغرب أن يراجع أفكاره ويصحّح مساره النّقديّ، ويسائل مسلّماته ويقينياته عن الآخر.

لم يكن إدوارد سعيد إذن مجرّد مفكّر منغلّق في تنظيراته التجريدية، بل سعى إلى إنزال أفكاره منازل واقعية، في نضاله من أجل القضية الفلسطينية، إذ اقترح دولة علمانية في فلسطين يعيش فيها اليهود والعرب والمسلمون والمسيحيون جنبا إلى جنب، فنعت البعض مسعاه بالمثالية السياسية،

والأحرى أن ينعت بالمثقف العموميّ الذي سعى إلى تطبيق أفكاره في أرض الواقع بمخاطبة الجمهور من اليهود والعرب، واقتراح حلول مربكة في كثير من الأحيان، كعلمانية الدّولة الفلسطينية، فحُقَّتْ عليه تسمية المثقف العضويّ أو الملتزم بتعبير غرامشيّ.

الدرب الخامس

قراءة فلسفية للعلمانية في مشروع ناصيف نصار من أجل إنجاز نهضتنا العربية الثانية

أ. زروخي الشريف*

تمهيد

إن العلمانية هدف المشروع النصاري الأكبر، لذا نجد المصطلح حاضرا بقوة في كل أعماله دون استثناء خاصة في جانبها النظري، أين يحاول المفكر نحت بعض المصطلحات والمفاهيم تعبيرا عن إمكانية الإبداع وقدرة التفلسف على الطريقة الدولوزية[1]، وهو ما وجدناه في أعماله بداية من "فكر ابن خلدون الواقعي" نشر في باريس (1967)، "نحو مجتمع جديد"(1970)، "طريق الاستقلال الفلسفي" (1975)، "مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ" (1978)، "الفلسفة في معركة الإيديولوجية" (1980)، "تصورات الأمة المعاصرة" (1986)، "إسهام في نقد النظام الكلي" (1988)، "مطارحات للعقل الملتزم" (1986)، "أضواء على التعصب" (1993)، "الأيديولوجية على المحك" (1994)، "منطق السلطة" (1995)، "التفكير والهجرة" (1997)، "في التربية والسياسة" (2000)،

(*) أستاذ بقسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سطيف 2 الجزائر

(1) انظر: جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي لبنان بيروت،ط1997،2، ص5.

"باب الحرية" (2003). و"الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية.

وفي كتاب "الإشارات" نجد المفكر يؤكد في عدة مواقع أننا بحاجة لفيلسوف ولسنا بحاجة لمجتهد، الفيلسوف الذي ننجزه في علاقتنا بذواتنا وبالآخر، من خلال ممارسة فعل النقد، والنقد آلية لفهم الإنتاج الفكري، والدفع به للتغير، إنه يحدد موقع الفيلسوف بالنسبة للآخرين لأنه فعل يعود الفيلسوف به إلى الذات، لصنع قيم ترقى إلى الإنسانية ومن ثم يتجه للآخر (autre)، إنه نقد للعالم وتفسير نظري للعالم يقول ناصيف: «إن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم، ونقد العالم إنما هو التغيير النظري له»[2].

من خلال هذا النص يمكن القول إن "ناصيف" يجعل من "النقد" عملية تاريخية مصاحبة بالوعي للتفكير الذي يتجه به الإنسان إلى العالم وأشكاله، كما يتجه به نحو ذاته كونه سيد تلك الأشكال، لكن ناصيف لا يركن للتراث بحثا عن الثقافة النقدية، كما يفعل البعض يتباكى مثلا على المعتزلة أو ابن رشد، فابن رشد فكر من داخل المنظومة الفقهية واستعمل مصطلحاتها ومفاهيمها ومعاييرها، ولم يغادر البيئة الفقهية، في حين التراث لا يحتمل مواجهة أسئلة عصرنا، فلابد من القطيعة مع التراث والتعامل معه في سياقه التاريخي.

ولا ينكر ناصيف عن ابن رشد دفاعه عن كونية الفلسفة، إلا أن ابن رشد لم يضع شروط تحقيقها عندما قيد القول الفلسفي بالحدود الشرعية، والفعل الفلسفي يقتضي استقلال العقل وحريته في التفكير، فابن رشد لم يؤسس لاستقلال فلسفي حقيقي*، كما لم ينظر للعلمانية، والعلمانية لا تلغي الدين في نظر ناصيف لأن العلمانية مظهر من مظاهر الحداثة ومنجزاتها،

---

(2) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم(في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1986، ص113.

(*) إن الاستقلال الفلسفي في نظر ناصيف نصار يتطلب: «تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، والشروط الخاصة للتفاعل معه. فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل في إطار حضارات ثلاث هي: الحضارة

وإذا وضعت العلمانية في مقابل الدين ومواجهته أفرغت من مدلولها الحقيقي، وتحولت إلى حقيقة ثابتة، والفلسفة لا تعرف طريقا للحقائق الثابتة، لأن الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، فلا يمكن أن تتحول العلمانية إلى سلطة ضد الدين.

العلمانية لها صيرورتها التاريخية تتغذى بما ينتجه الإنسان في الزمن، كذلك الدين يتأثر بتلك الصيرورة وتطورها، ومن هنا يؤكد ناصيف على أن العلمانية أتت لكي تخترق ذلك الصراع التاريخي بين السياسي والديني، وتبين حدود كل منهما كما تبين ماهية كل منهما ودرجة التفاعل الممكنة، وهذا يدخل في دائرة التنوع الثقافي، لأن العلمانية ما هي إلا إجراء يسعى لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع، وللمرور إلى العلمانية لابد من نزع الصفة الدينية عن الدولة.

إن العلمانية هدف مشروع ناصيف نصار فنجده يربط العلمانية بمفهوم العدل بهدف إعادة بناء المفهوم وضبطه، كما يحاول التفكير في العلمانية من زاوية فلسفية - العودة إلى ابن رشد - للوقوف على تطور الإنسانية في التاريخ نحو العلمانية وكشف ماهيتها والمبادئ التي تنبني عليها، بهدف تجاوز اللبس وسوء الفهم، فنجده يميز بين العلمانية كمفهوم واسع منفتح والعلمانية كمفهوم ضيق منغلق.

ويؤكد على أن العلمانية ظاهرة لا يمكن تجنبها لارتباطها بالدين معنى وتاريخا، لكن ما هي أشكال ارتباط العلمانية بالدين؟ وماهي الأسئلة التي تفرضها على الدين؟ وماهي خصائص المجتمع العلماني؟ وكيف للمجتمعات العربية المعاصرة التحول والتطور في ظل العلمانية؟

اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة المعاصرة" انظر: ناصيف نصار، طريق الاستقلال، (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988، ص210.

في ماهية العلمانية

إذا كان جوهر الفلسفة يكمن في التساؤل، فالفلسفة مطلوبة اليوم على الأقل ولكن الفلسفة مزعجة، ومصدر الإزعاج فيها أنها تبدأ بالسؤال.. أما الجواب الذي لا يثير سؤالا جديدا فهي لا تحتفل به، والسر في قدرة الفلسفة على طرح أسئلة جديدة كلما اقتضى الأمر ذلك، هو أنها تعمد باستمرار إلى إعادة التعرف على نفسها كلما شعرت بأن مهمة جديدة تنتظرها، ومن هنا ذلك السؤال الخالد في الفلسفة سؤال: "ما الفلسفة؟"[3].

وهذا ما يحاول ناصيف انجازه في جل أعماله فنجده يدعو إلى إعادة النظر في المفاهيم وإعادة بنائها كمفهوم الحرية والليبرالية والعدالة والديمقراطية والتربية والعلمانية، ومقالنا متعلق بالعلمانية وموقعها في المشروع النصاري.

يطرح ناصيف جملة من التساؤلات وينطلق منها في محاولة تحديد ماهية العلمانية والمسافة التي تفصل المجتمعات العربية المعاصرة عن زمن العلمانية، معتمدا المنهج التاريخي الأنتروبولوجي والسوسيولوجي في تحديده لماهيتها إذ يقول: "العلمانية قضية تأتي في سياق التطور الثقافي العام للبشرية بوصفها مظهرا من مظاهر تنامي الوعي وانعكاس هذا التنامي على الدين ووضعه في الحياة الاجتماعية"[4].

إن تطور الوعي البشري ضرورة تاريخية ولكن جد معقدة رغم واقعية تنامي الوعي الإنساني في فهم الكون والطبيعة والإنسان، وبهذا تصبح العلمانية* نتيجة طبيعية لتطور الوعي البشري عبر التاريخ وفي التاريخ، هذا

---

(3) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1997، ص9.

(4) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، من مقال " العلمانية انتصارا للعدل" تنسيق محمد ألمصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 165، ط1، 1431ه/ 2010، ص130.

(*) ارتبط مصطلح العلمانية (SECULARISM) بتاريخ الصراع بين الكنيسة والشعوب الأوروبية ثم اتسعت دائرة استعماله لتوظف في الأطر الفكرية، والسياسية، والعلمية، والاقتصادية،

الأخير لا شك مليء بالصراعات بين الإنسان والطبيعة وبين الفلسفة والدين، ولا يزال هذا الصراع مستمرا في تمظهرات مختلفة، إلا أن البشرية تحاول الاستفادة من صراع الماضي حول الدين وتوجيه الصراع في الإيجاب في إطار الإيمان بالتنوع الثقافي والإيديولوجي والفكري، فكل تطور هو تطور نحو العلمانية، فهناك مجتمعات تتطور نحو العلمانية وأخرى تتطور في العلمانية.

وينقد ناصيف من يرفض العلمانية تحت أي مبرر كان، ونجده يركز

والتكنولوجية، لتتحول إلى نظام شامل يستوعب كل مظاهر حياة الإنسان الأوروبي. انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تموز / يوليو 1993م، ص102.

وانظر: نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة، ط1، 1992م، ص314.

المصطلح بالفرنسية laïcité مشتق من اليونانية (laikos) التي تعني عامة الشعب، في مقابل (الاكليروس) وتطورت (العلمانية) في زمن الثورة الفرنسية لتصبح: "رؤية للحياة تعتمد في أساسها على استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها، ومن ثم فهي نظام أخلاقي يعتمد على قانون، يرى أن المستويات الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية يجب أن تحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعيشية والرفاهية" انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تموز / يوليو 1993م.

وتستخدم العلمانية بدلالات مختلفة فقد تفيد بالإنجليزية دنيوية (Secularition) بدلاً من علمانية (Laïcité) لائكيه اما في العلم العربي فدائرة الاختلاف اتسعت لثراء اللغة العربية وللزوايا التي ينظر من خلالها المفكر، فقد ترادف العلمية لدى البعض والبعض الآخر يقابل بينها وبين كلمة عالم..

المجتمع المسيحي الفرنسي نظر إلى العلمانية بكونها الممارسات الهادفة إلى استبعاد الكنائس من السلطة السياسية والإدارية وتحديداً في المجال التعليمي، أما الدنيوية فالحال يختلف كونها تستند على تجربة تاريخية خاصة بالمجتمعات الانجلوسكسونية حيث يدين الغالبية بالمذهب البروتستانتي، فالدنيوية تعني (جعل الأمر دنيوياً: دنيوية الأملاك الكنسية) وتعني (استعادة الأشخاص والأشياء الحكومية بالحياة الكنسية إلى الحياة العلمانية جعل الدين دنيوياً) وفي الذهنية الفرنسية الكاثوليكية مواجهة بين الدولة والكنسية، أما في المخيلة الانجلوسكسونية فإن مفهوم الدنيوية لا يعزى إلى مبدأ ينتصر للدولة على الكنسية، بل إلى عملية نفسية يستهدف أولاً أفراد المجتمع، فالدنيوية بالنسبة للانجلوسكسون هي (العملية التي تفقد من خلالها المؤسسات الممارسات والمعتقدات الدينية معناها الاجتماعي) من بحث: عبدا لقادر زعل: الإسلام والانكشارية والدستور، المستقبل العربي عدد 91، شهر سبتمبر 1986م، عن مركز دراسات الوحدة العربية، ص8 . 9.

على ضرورة الوقوف عند مشكلات العلمانية ومعالجتها بهدف تحديد المسافة التي تفصل المجتمعات التي تسير نحو العلمانية والمجتمعات التي دخلت العلمانية وتعيش في ظلها يقول ناصيف: "فالحاجة إلى التفكير في العلمانية ماسة ومتجددة، ومعالجة مشكلاتها تستدعي تضافر الجهود الصادقة من جميع الأطراف المعنية بها"(5).

يؤكد ناصيف على التفاوت التاريخي بين مجتمعات العلمانية والمجتمعات العربية، وهذه حقيقة لابد من وعيها ووعي حقيقة التفاوت، فهم يعيشون زمن ما بعد الحداثة ونحن نعيش زمن ما قبل الحداثة، مما يعني أن مستوى مشكلات العلمانية مختلف، فالمجتمعات المتطورة "نجحت في ترسيخ العلمانية وحمايتها بالديمقراطية والقومية من جهة، والعقلانية من جهة أخرى"(6).

وهذا التفاوت التاريخي والحضاري* يساعد الفيلسوف العربي في نظر ناصيف على إعادة بناء مفهوم العلمانية من زاوية نظرية ومن ثم تكييفها حسب خصوصية كل مجتمع، وهذا مرهون بالانخراط في المناقشات التي تجري حول العلمانية في المجتمعات المتقدمة، والتصور العلماني تصور كوني لارتباطه بالتصورات الدينية إلى الكون والإنسان عبر التاريخ، فكل المجتمعات معنية بالعلمانية سواء الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية أو البوذية، يقول ناصيف: "جميع الأديان معنية بالعلمانية، لأن العلمانية مساءلة لجميع الأديان بلا استثناء، مع مراعاة قانون التفاوت في التطور"(7).

---

(5) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص131.

(6) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص131.

* يشير حسن حنفي إلى التفاوت الحضاري بين مجتمعاتنا ومجتمعات الحداثة في قوله: " لا يمكن إذن فصل الفلسفة عن تاريخها سواء لدينا أو لدى الغرب، لا يمكن فصلها عن المرحلة التاريخية التي تمر بها الوظيفة التي تؤديها. ولا يمكن القفز فوق المراحل ولا التوازي بينها في حضارتين لكل منهما مساره التاريخي، فنحن في مرحلة ما قبل الحداثة، والغرب في مرحلة ما بعد الحداثة، نحن مازلنا في مرحلة إعادة البناء كما فعل بيكون في" إعادة البناء العظيم" وبالتالي لا يمكن القفز إلى مرحلة الهدم والتحول إلى العدمية والكتابة في درجة الصفر". حسن حنفي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص22.

(7) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص131.

إن العلمانية من هذا المنظور مساءلة حول الدين ووضعه في المجتمعات البشرية، لأن الدين ظاهرة ثقافية متطورة وليست ظاهرة ثابتة جاهزة، هذا ما تقره الدراسات الأنتروبولوجية والثقافية والسوسيولوجية، إنه ظاهرة لا تختلف عن الظواهر الحية التي تملك إمكانية التحول، وهذا هو سر ارتباط الدين بالعلمانية، لكن كيف نفكر في الدين من زاوية علمانية؟ يتساءل ناصيف.

- الدين أمام المساءلة العلمانية

أن تفكر في الدين في تصور ناصيف يعني أن تنشغل بموضوعاته وبالمسائل التي يطرحها الدين في مساره التاريخي، من داخل الدين أولا ثم الانشغال بموضوعات تطرح على الدين من خارجه، فيجب أن يتخذ التفكير في الدين مسارين:

أولا: أن نفكر في الدين بالدين من داخل المنظومة، فنهتم بالخطاب الديني ومسألة تأويل النص، وإعادة تأويله، ونبحث في الضمير الديني ومنظومته ومعاييره ونهتم بالسلطة الدينية.

ثانيا: أن نفكر في الدين من خارج الدين أي التعامل مع الدين كظاهرة تاريخية وكيفية توظيفه في حياة الإنسان عبر التاريخ.

إذن يحدد ناصيف مسارين للتفكير في الدين، إما أن نفكر في الدين بالدين من الداخل ولعله يدعو إلى اعتماد الطريقة الكلاسيكية في القراءة والمقصود بها الفيلولوجيا la Philologie أو فقه اللغة على الطريقة الإستشراقية "l'orientalisme"[8] وإما أن نفكر في الدين من خارج الدين

(8) ويعتقد "أركون" بأن حركة "الاستشراق قد فشل في مهمته، فهو شبه غائب عن الساحة وحضوره ضعيف جدا أو متقطع لا يشفي الغليل، وإذا ما تدخل لتصحيح النظرة عن المجتمعات العربية الإسلامية، فان تدخلاته تظل سطحية أو موجهة (...) وظل إنتاجه محصورا بفئة ضيقة من الاختصاصيين، وبالتالي فلم يؤثر في نظرة الجمهور الأوروبي (أو الغربي) إلى الإسلام أو العرب، وهي نظرة سلبية جدا بشكل عام "لأنها لم تتمكن من تغيير التصورات المغلوطة عن المسلمين لدى الجمهور الغربي، حتى أصبح لدى متخيل الغرب أن الإسلام جزء من مشكلاتهم الأمنية المعاصرة، وهذا اعتقاد لا تاريخي للإسلام، ومن بين المقولات التي تم الترويج لها هو أن

واعتباره ظاهرة كباقي الظواهر البشرية فالهدف فهم أسباب التطور نحو العلمانية،[9] والطريقة الثانية دعوة للاستعانة بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة في عملية قراءة النص الديني وتأويله، وهي المهمة التي حاول انجازها كل من "حامد أبو زيد" و"محمد أركون".

ينكر ناصيف على المجتمعات الإسلامية البعد العلمي في تعاملها مع الظاهرة الدينية، فنجده يحيلنا إلى علوم الدين، العلوم النقلية، علم الناسخ والمنسوخ، علم التفسير، علم الفقه، علم الكلام، كل هذه العلوم هدفها فهم الدين بالدين، لكن يشير إلى الاختلاف الحاصل بين الثقافة الإسلامية العربية والثقافة الأوروبية في عملية تصنيف العلوم، فالثقافة الإسلامية تصنف العلوم التي اشرنا إليها في دائرة الإيمان الإسلامي، مقابل العلوم العقلية، في حين الثقافة الغربية تصنفها داخل العلوم الإنسانية، من انتروبولوجية وعلم الاجتماع وعلم النفس واللسانيات والتاريخ.

إن الظاهرة الدينية تحتل حيزا هاما من وعي المجتمعات العلمانية، لكن المجتمعات العلمانية تميز بين الدين والعلم، والتمييز ضروري لإزالة اللبس والغموض لأن العلم يدرس الدين وتجلياته المختلفة في الحياة الاجتماعية عبر التاريخ موظفا مناهج قادرة على فهم الظاهرة وبنيتها الفاعلة" سلوكيات، مؤسسات، خطابات، قيم..." فالعلوم الدينية وضعت لخدمة الحقيقة العلمية، ولم توضع لخدمة الدين، فهناك اختلاف في نظرة العلم للكون والإنسان، ونظرة الدين للكون والطبيعة، لاختلاف إحداهما عن الأخرى.

حاول "ناصيف" تحديد مفهوم "العلم"(science)، من عدة زوايا (تاريخية، فلسفية، أيديولوجية) بهدف تتبع مراحل تطور العلم والكشف عن

المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تتحول إلى مجتمعات علمانية، بدعوى أن الإسلام لا يميز بين الدين والدولة، كما ترسخت هذه المقولة لدى عامة المسلمين أنفسهم. انظر:
Mohammed Arkoun et joseph Mayla. De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du mal. Paris. Ed. Descelle de Borower. 2003. P.141.

(9) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص133.

إسهامات الشعوب في كل مرحلة من مراحله، يقول: «إن التأريخ التام للعلم هو بالضرورة تأريخ سوسيولوجي»[10] وهذا يعني أن المؤرخ للعلم لابد أن يكون على دراية بعدة جوانب (اللغة والعادات، العمران. . .) وهنا يظهر تأثر "ناصيف" بـ"ابن خلدون".

أما النظرة الفلسفية للعلم فإنها تتعامل مع العلم كنتاج عقلي يتناول الحقائق والوقائع التجريبية، أو الصورية المجردة، إنها تتناول العلم تناولا ابستومولوجيا (épistémologie) بدراسة مناهجه وطرق استدلاله وطبيعة نتائجه وعلاقاته مع مختلف مظاهر المعرفة (فن ودين وفلسفة) يقول: "إن فلسفة العلم (. . .) ضرورية لتعيين طبيعة المعرفة العلمية ومنزلتها في اليقين الممكن للإنسان وحدود العقل في البحث عن الحقيقة، دورها دور تحليلي ونقدي"[11]. والاستيعاب النقدي للعلم ومناهجه ضروري لتطور العقل العلمي نحو اليقين والموضوعية وتجاوز الأوهام*.

كما أننا بحاجة لقراءة الدين بمناهج علمية فنحن بحاجة ماسة للفلسفة لقراءة الدين لأن الفلسفة تقرأ الدين بهدف خدمة الحقيقة الفلسفية، كما

---

(10) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص17.

(11) المرجع نفسه، ص18.

(*) إن الاستيعاب النقدي للعلم ومناهجه ضروري لتطور العقل العلمي نحو اليقين والموضوعية وتجاوز الأوهام. هذا ما عبر عنه "غاستون باشلار" (Gaston Bachelard, 1884-1962) في قوله: «. . . على الفيلسوف إن هو أراد أن يستوفي كل دروس العلم المعاصر أن يتخذ الطريق المعاكس لهذا المبدأ الابستومولوجية، سيكون عليه أن يناهض تاريخية التجربة بل وتاريخية ما هو عقلاني. . .». انظر:

Gaston Bachelard, lactivité rationaliste de la physique. contemporaine

إن "غاستون باشلار" يقف من الابستومولوجية موقف الفيلسوف، لان الابستومولوجية بالنسبة له يجب أن تكون بجانب الفلسفة، باعتبار العلوم تحمل الخصائص الجدلية التي يحملها عقل الفيلسوف، لهذا تصبح الابستومولوجية مبحثا فلسفيا جدليا يراجع نفسه باستمرار. أما العقل العربي فهو في أمس الحاجة للثقافة النقدية وهو ما عناه "عبد الله العروي" في قوله: «فإذا ما أصبح العقل العربي نقديا بالفعل، وتوصل عندئذ إلى نظرة إنسانية شاملة. سيوافي الغرب حيث يراوح هذا الأخير خطواته منذ القرن الماضي، فيمكن لأول مرة أن يتعرف العقلان الواحد على الآخر وينشئان عهد حوار حقيقي». انظر: عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص225.

يفعل العلم لخدمة الحقيقة العلمية وليصبح الدين موضوعا مشتركا للفلسفة والدين، هذا التوحيد أشار إليه "هيغل" سابقا* أنجلز.

وإذا كان القول الفلسفي نظر في المبادئ، والنظر في المبادئ يعني النظر في الوقائع، فان ناصيف يحدد ثلاثة اتجاهات في نظر الفلسفة للدين في قوله: "يمكنها (الفلسفة) أن تتناول الخطاب الديني من دون غيره من عناصر الدين، من زاوية منطقية... ويمكنها ثانيا أن تتناول ظاهرة الدين في ذاتها وتحللها تحليلا وصفيا سعيا إلى تبين ماهيتها ومكانتها بين ظاهرات الكيان البشري، ويمكنها ثالثا أن تتناول ظاهرة الدين من زاوية تفسيرية، فتسعى إلى الكشف عن أصولها أو عللها، انثروبولوجيا أو ميتافيزيقيا"[12].

أن تنظر الفلسفة في الدين من هذه الزوايا لا يعني انتفاء الصدام والصراع بين الدين والفلسفة، فالعلاقة مضطربة إذا قورنت بعلاقة الدين بالعلم، لأن الفلسفة تمارس النقد على الدين ومبادئه، وتسعى إلى عقلنة قضاياه، وتفكيك ناصيف لطبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة والعلم يصب في

(*) يعد "هيغل" Hegel (1770-1831) من الفلاسفة الذين أخلطوا بين الأيديولوجية والفلسفة في كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية" فيه اعتقد أن هناك عامل مشترك وهو الحقيقة يقول: «إن الفكرة الشاملة هي حقيقة كل من الوجود والماهية» أي أن موضوعات الفلسفة هي نفسها موضوعات الدين، وأي محاولة للفصل بينهما هي محاولة لا يمكن أن تؤدي إلى المعرفة الحقة، لان الإنسان ككائن مفكر هو الوحيد مصدر القانون (الدين والأخلاق). ويميز "هيغل" بين المعرفة التي تحصل بالإيمان (اللاهوت)، معرفة تسعى للاقتراب من الله عن طريق ملكة الفهم، ومعرفة الله التي تتم عن طريق العقل أو الفلسفة، والمعرفة الأولى ليست من صنف العلم لان اللاهوت يبقى بعيدا عن المعرفة العلمية، لهذا كانت الضرورة للمعرفة العقلية، لفهم الواقع فهما شاملا. انظر: هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، م1، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص133.

والطرح الذي قدمه "هيغل" طرح أعاد الفلسفة إلى العصور الوسطى بعدما تجاوزها من خلال "ديكارت" و"كانط". لأن هذا التصور كان له أثره الواضح في فلسفة "فيورباخ" (1804-1872) الذي لم يستطع التمييز بين الفلسفة والدين يقول عنه "انجلز" Engels: «لا يرغب مطلقا في حذف الدين، لكنه يريد أن يصل به إلى درجة الكمال، بل إن الفلسفة ذاتها يجب أن تذوب في الدين» فريدريك انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة وتقديم فؤاد أيوب، المكتبة الاشتراكية، دار دمشق للطباعة.

(12) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص135.

دائرة فهم صيرورة العلمانية تاريخيا يقول: "إن تنامي التفكير في الدين من خارجه، علميا وفلسفيا، شرط ضروري للتطور نحو العلمانية"[13].

لكن التوجه نحو العلمانية لا يمر عبر مشاريع تجديد الفكر الإسلامي أو الدعوة إلى ثورة لاهوتية إسلامية أوالى إعادة بناء أصول الفقه أوالى إعادة نقد العقل العربي أو العقل الإسلامي، فهذه مشاريع تدخل دائرة الإصلاح البروتستانتي، وهو ما عبر عنه حسن حنفي في قوله: "إن الفلسفة العربية قد راهنت أولا على التنوير(...) لكنه انقلب إلى عكس ما بدأ منه (...) ثم راهنت الفلسفة العربية ثانيا على النقد في "نقد العقل العربي"، "نقد العقل الإسلامي"، "نقد الخطاب الديني" دون إعطاء معنى جديد للفظ النقد (...) وقد تم الرهان ثالثا على "إعادة بناء" العلوم أو إعادة بناء الفكر أو إعادة بناء التراث فيما يسمى بمشاريع علم الكلام الجديد (...) وقد تم، الرهان رابعا على "التأويل" وعلوم "القراءة"، وهو يهدف إلى نفس الغاية من "إعادة البناء" ولكن على نحو ذاتي بالاعتماد على درجات الفهم المختلفة ومستوياتها وليس على نحو موضوعي في العلم نفسه. وقد ازدهرت علوم التأويل "الهرمنيطيقا"* وأصبحت ذائعة في الفكر الفلسفي المعاصر

---

(13) المرجع نفسه.

(*) أن مصطلح هيرمونوطيقا اللغوية herméneutique إغريقي من hermenia "هرمينيا" الذي يدل على تأويل العلامات اللغوية وتفكيك العوالم الرمزية، وخاصة الأساطير والرموز الدينية، ويعرفها "جون غروندين" بأنها فن تأويل النصوص، وقد ترادف معنى الترجمة والتفسير والتعبير وكل هذه العمليات تستهدف فهم أفضل للنصوص رغم ارتباط مصطلح الهيرمونوطيقا بتفسير النصوص المقدسة. قبل أن تتحول إلى نظرية في تأويل النصوص الأدبية، كما ارتبط المفهوم بحركة الترجمة لان الاعتماد على الفيلولوجيا في قراءة النصوص وترجمتها يطرح إشكالية تشويه المعنى الأصلي للنص.

واستخدم المصطلح في دوائر الدراسات اللاهوتية بهدف فهم النص المقدس وهي تختلف عن مفهوم التفسير، ويشير "نصر حامد أبو زيد" إلى أن المصطلح يعود إلى سنة 1654م واتسعت دائرة استعمالاته في العصر الحديث لتشمل حقل العلوم الإنسانية.

والهيرمونوطيقا قد شقت طريقها في عصر عرف بعصر فوضى الأفكار، عصر تصادمات بين البنيوية والتفكيكية إنها فلسفة لا تغادر "الفينومينولوجيا" و"الانطولوجيا" وكل ما يحيل إلى فلسفات المعنى

والهيرمونوطيقا من هيرمينيا من هرمس الإله الوسيط بين الآلهة والناس، يفسر ويشرح الرموز

بعد انتشار هيدجر وجادمير وريكور أكثر من انتشار الأصول عند دلتاي ودريش وشلايرماخر (...) وقد تم الرهان، خامسا وأخيرا، على الفلسفة والموقف الحضاري، وفك حصار الزمن عن الوجود العربي في التاريخ، والفلسفة جزء منه"[14].

وإذا كانت كل هذه المشاريع تدخل دائرة الإصلاح البروتستانتي فما هو البديل المعرفي والمنهجي الذي يقترحه ناصيف لتتوجه مجتمعاتنا نحو العلمانية؟.

إن البديل الذي يقدمه ناصيف عن كل هذه المشاريع نجده في قول: "الأمثولة الرئيسية للتطور نحو العلمانية في الحداثة الأوروبية من الثورة الكوبرنيكية إلى مطالع القرن العشرين عبر عصر الأنوار والثورة الصناعية، تكمن في تنامي العقلانية الفلسفية والعلمية والتطبيقية طريقا إلى الحقيقة، وتاليا في تنامي التفكير في الدين من خارجه كشفا عن حقيقته وعن وظيفته في الوجود البشري، وانعكاسا هذا كله تجديدا في الفكر اللاهوتي داخل حركة العلمنة نفسها"[15]. لكن العالم العربي ما يزال بعيدا عن إمكانية

ويفكك بنية الطلاسم والطقوس، وارتبط مع الكنيسة بكلمة الله وتفسير النص الديني بالنسبة للمؤمنين.

وإذا أردنا العودة بالمفهوم في التاريخ نجد انه ارتبط بأشعار "هوميروس" وتأويلها في القرن السادس قبل الميلاد والبعض ربطها "بدانهاور" الستراسبورغي (1603-1665) الذي قال بعالمية الهيرمونوطيقا في كتابه "فكرة المفسر الجيد" فيه اقر بعالمية الحقوق والطب محاولا تأسيس الحقيقة الهيرمونوطيقية بتوظيف جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ وفق المنطق الكلاسيكي.

للاطلاع أكثر انظر: يقيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص21.

- عمارة ناصر اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص30.

- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2008، ص14.

- جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص7.

- بومدين بوزيد، الفهم والنص، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2008، ص13.

(14) حسن حنفي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص22-23-24.

(15) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص136

تفعيل العقلانية وعلوم الإنسان مما يقلل من حظوظه في التطور نحو العلمانية.

وحاول ناصيف الوقوف على حقيقة العلمانية والمسافة التي تفصل المجتمعات العربية عن اللحاق بها والأسباب التي تساهم في تأخر التحول إلى العلمانية كعلاقة الدين بالممارسة السياسية، فالصراع بين رجل الدين ورجل السياسة أزلي، كان سببا في تحول أوروبا من مجتمع لا هوتي إلى مجتمع الدولة وتم فصل الدين عن الدولة، وأصبح التفكير في الدين تفكيرا براغماتيا، إيديولوجيا، والسؤال الراهن في حقل السياسة متعلق بالأبعاد الإيديولوجية التي تحرك الفعل السياسي يقول: "إن التطور نحو العلمانية يمر جبرا بنزع الصفة الدينية عن الدولة ونظامها"[16].

يبدأ ناصيف بالتساؤل عن مسوغات فصل الدين عن الدولة؟ لشرح مفهوم العلمانية لأن العلمانية محل جدل ونقاش كبيرين يفضي إلى الاختلاف في تحديد الماهية لتعدد العناصر المكونة للمفهوم أو العناصر الفاعلة في الظاهرة، كما أن التمايز سببه اختلاف الزوايا التي ينظر منها الدارس، ويحاول في ظل هذه الوضعية أن يقدم تعريفا يكون قادرا على الصمود في التاريخ وله الفاعلية الوظيفية في الحاضر والمستقبل، فنجده يقدم تعريفين أو مفهومين للعلمانية:

1 - مفهوم ضيق يقول: "المفهوم الضيق يتمحور حول العلاقة بين الدين والدولة."[17].

2 - مفهوم واسع يقول: "المفهوم الواسع يستوعب المفهوم الضيق على أساس انه يتمحور حول العلاقة بين الدين والحقيقة."[18].

ويطلق على المفهوم الضيق بالمفهوم السياسي للعلمانية، والثاني بالمفهوم التنويري للعلمانية، والتعريف الأول نتيجة الحداثة الأوروبية التي

(16) المرجع نفسه، ص137.
(17) المرجع نفسه، ص137.
(18) المرجع نفسه، ص137.

تعني في مرحلة تشكلها فصل الدين عن الدولة، ومن الأسباب التي أدت إلى هذا الفعل يحدد ناصيف ثلاثة أسباب:

1 - انتصار النزعة الميكيافللية وتعني تحرير الدولة من سيطرة النزعة الدينية.

2 - انتصار الثورة الفرنسية والإنجليزية والأمريكية وما حملوا من قيم المواطنة والحرية والمساواة وحقوق الإنسان.

3 - قابلية الدين المسيحي للفصل بين ما هو دنيوي وما هو ديني.

هذه العوامل كانت سبب تحايث الدولة مع الدين، ويتساءل ناصيف عن أشكال الانفصال بين الدين والدولة، هل يتخذ شكل اتحاد أو تحالف أو شراكة أو تداخل أو سيطرة أو أي وجه آخر من هذا القبيل؟[19].

إن الفصل لا يعني في نظر ناصيف إلغاء إحدى الأطراف بل يعني تعيين حدود كل واحدة منها، لأن المصالح متضاربة فانفصال الدولة عن الدين يعني أن الدولة تريد أن تمارس سلطتها في إطار حدودها الطبيعية ويظل الدين حرا في ميدانه، فالدولة تسعى للتحرر والاستقلال من وصايا الدين عليها، أما المناقشات التي تدور حول العلمانية في الساحة العربية فلا تتجاوز نطاق المفهوم الضيق ويقدم لنا ناصيف بعض النماذج الدالة على طبيعة المناقشات حول العلمانية في عالمنا العربي كنموذج المحامي عبد الله لحود في تعريفه للعلمانية، حيث أشار إلى أنها تعني استقلال الدولة ومؤسساتها من الاعتبارات الدينية والمذهبية[20].

وإذا كانت العلمانية تعني تحرر الدولة من هيمنة الدين، فان الديمقراطية[21] في عالمنا العربي ما تزال بعيدة عن المدلول الحقيقي فالبعض يعتقد أن الديمقراطية لا تختلف عن العلمانية في علاقتها مع الدين

---

(19) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق،ص138.

(20) انظر: عبد الله لحود، في العلمانية والديمقراطي، دار النفال، بيروت، 1992، ص23-45.

(21) إننا بحاجة إلى تحرير العقل العربي، من الواقع السياسي المتأزم إلى واقع ديمقراطي

في حين" استقلال الدولة عن الدين لا يتضمن بالضرورة القول بالديمقراطية، في حين أن الديمقراطية تستلزم استقلال الدولة عن الدين"[22].

وسيظل الصراع بين السياسي ورجل الدين قائما،[23] ويقدم ناصيف نموذجا عن هذا الصراع من خلال الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه العلمانية، فيه عبر عن موقف المؤسسة الدينية من العلمانية في قوله" هي نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية."[24]

فالاستقلال يتحول إلى إقصاء واستبعاد مطلق للدين ثم سرعان ما تتسع دائرة الإقصاء من حدود الدولة السياسية إلى المجتمع، لتتحول العلمانية إلى منهج مادي مناقض لقيم الدين وتعاليمه وترقى إلى مستوى الإلحاد، مما يعني أننا نعاني مشكلة الخلط بين المفاهيم ومدلولاتها في فكرنا العربي فقد يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن العلمانية نقيض الدين وهذا فهم ضيق ينظر للعلمانية على أنها استبعاد الدين من حياة الإنسان بصورة مطلقة.

ويعود ناصيف لتجاوز هذا التصور الضيق إلى المفهوم الواسع

يقول برهان غليون " أصبحت الديمقراطية والحريات الأساسية مطلبا شعبيا رئيسيا يتعلق بتأكيد قيمة الإنسان ودوره ومكانته وكرامته المبدئية، وأصبحت مشاركة الفرد الايجابية في حياة الجماعة السياسية هي شرط استقلال الدولة ونزاهتها". انظر: برهان غليون، اغتيال العقل سلسلة موفم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر، 1990، ص13.

(22) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص139.

(23) إن مسألة تحديد العلاقة بين السياسة والدين ترتكز على قاعدة التمييز بين الماهيات وقوانينها في الوجود الإنساني لأن عدم التمييز يؤدي إلى اتساع دائرة اللاعقل الظلامية. وهو ما عبر عنه نصر حامد أبو زيد في قوله: " إن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدودا إلى سلطتين، قامتا دائما بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة" ولتجنب ذلك لا بد من اتخاذ موقف تحرري من الدين والأيديولوجية، والتحرر كشرط أساس لانتشار الثقافة العقلانية ثقافة الحرية والمسؤولية في المجتمع. انظر: الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص129.

(24) انظر: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، دار التوجيه، الإسلامي، بيروت، 1980، ص7.

للعلمانية، لأن العلمانية نتيجة تنامي الفلسفة السياسية منذ لحظة ميكيافللي وانتصار البرجوازية في العالم الأوروبي بالإضافة إلى انتشار حركة التنوير العقلانية*، كل هذه الفعاليات كانت سبب التحول إلى العلمانية، علمانية انبنت على قدرات العقل وإمكانية تفسيره للظواهر الطبيعية وما بعد الطبيعة، علمانية تأسست خارج اللاهوت وتعاليمه، وتعاظمت مع الحركة الفلسفية والعلمية في مجالات الإنسان لتصل البشرية إلى حد الاقتناع في الأنوار، إنها لحظة استقلال العقل البشري عن كل السلطات والمرجعيات خاصة الدينية، ويعرف ناصيف الأنوار بقوله: "إنها ليست أكثر من الاعتراف للعقل بحقه الطبيعي في إنتاج المعارف النظرية والعملية المتعلقة بالكون والإنسان خارجا عن اعتبارات الإيمان الديني والروحي."[25]

وجوهر العلمانية لا يكمن في التعارض أو التوافق بين العقل والدين، فهذا متروك للبحث، بل يكمن في حرية العقل مقارنة بالإيمان وحرية الإيمان

(*) فلسفة التنوير فلسفة حررت الإنسان من ذاته أولا، ومن الطبيعة ثانيا، يقول "كارل بوبر": «أنا أعتبر أن كانط هو المدافع عن التنوير»، انظر: كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، ص160.

لأن التنوير هو محاولة الخروج من حالة القصور التي عاشها الإنسان بفعل القيود التي كبل نفسه بها، نتيجة سذاجته، وعدم استخدام ملكاته العقلية، وإذا كان كانط قد رفع شعار الأنوار فإن "بوبر" يقول: «لا يمكن أن نكون جبناء عقليا، وفي نفس الوقت باحثين عن الحقيقة(...) لا بد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيما، عليه ألا يخشى أن يكون ثوريا في مجال الفكر». كارل بوبر: ،بحث عن عالم أفضل،ص217.

إذن فلسفة التنوير هي فلسفة يساهم فيها الكل دون استثناء، إنها فلسفة الإنسان ولعل من المساهمين في هذا المشروع "ديدرو" Diderot (1713-1784) و"دلامبير" DAlembert (1718-1783) بانجاز "القاموس المنهجي للعلوم والفنون والصناعات الفنية" ما بين (1751، 1765)، وهو مؤلف مكون من (17مجلدا) يهدف إلى تنوير الإنسان بكل المعارف ويجد القارئ بعض أعمال مونتيسكيو Montesquieu (1679-1755) و"فولتير" Voltaire (1694-1778) و"روسو" Rousseau. J. J (1712-1778) مقالات هؤلاء كانت هجمة على رجال الدين واللاهوت، فأصبح اللاهوت مسألة ذاتية عند "فولتير" ودعا إلى «أن تصبح العقيدة قضية شخصية يتحمل فيها الشخص مسؤوليته أمام خالقه، ولا يحق لأحد أن يفرض تصوره للعقيدة على غيره». محمد الشيخ، ياسر ألطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة بيروت، ط1، 1996، ص143.

(25) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص141.

مقارنة بالعقل، لتصبح العلمانية السياسية مقتصرة على تحرر الدولة من الدين، في حين العلمانية التنويرية تقتصر على تحرر العقل من كل السلطات في مقاربته للحقيقة وعليه: "فانه من المنطقي أن تكون العلمانية في جملتها خروج الإنسان عن هيمنة الدين على حياته إجمالا من خلال الهيمنة على حياته الفكرية العقلية والسياسية، وليست أكثر من ذلك"[26].

والانفصال أو القطيعة أو التحرر لا يعني القطيعة المطلقة بين العقل والدين، أو الدولة واللاهوت، وإنما: "العلمانية خروج عن هيمنة الدين، وليست بالضرورة خروجا كاملا عن الدين"[27].

ويتفق تصور ناصيف للعلمانية مع تصور مارسيل غوشيه مؤرخ تحولات الدين والعلمانية في الحضارة الغربية الحديثة الذي يؤكد أن التحرر أو الخروج عن الهيمنة هو خروج عن هيمنة الدين وليس خروجا من الدين، إذن التحرر لا يذهب بالأذهان إلى إقصاء الدين من حياة الإنسان وإنما التحرر تحرر من الهيمنة الأسطورية للدين على حياة الناس، لأن الهيمنة قد تؤدي إلى السيطرة أو التسلط نتيجة الشعور بالتفوق وإمكانية بلوغ المطلق وامتلاك الحقيقة.

وفي تحديده لماهية السلطة يميز "ناصيف" بين العديد من المفاهيم التي تبدو متداخلة إلى حد التماهي منها السلطة والسلطان والتسلط،[28] فالسلطة (Autorité) بمعناها العام هي: «الحق في الأمر تستلزم آمرا ومأمورا وأمرا، وآمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة للآمر. وتنفيذ الأمر الموجه إليه»[29].

---

(26) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص142.

(27) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص142.

(28) انظر: عصام نعمان، من الحضور إلى الإمرة ارتقاء إلى النبوة، من كتاب جماعي "قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص266.

(29) ناصيف نصار، منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط1، 1995،ص7.

من خلال هذا التعريف يمكن أن نقف على طبيعة مصادر السلطة المختلفة، لأن مصدر السلطة ليس المعرفة كما تصورها "أفلاطون" متماهية مع الفيلسوف السياسي، ولا القوة كما تصورها "ماكيافللي" أو "ابن خلدون"، ولا التعاقد بين الأفراد كما شاع في نظرية "العقد الاجتماعي" بزعامة "روسو وهوبز وجون لوك"، ولا العقل في أفراد متساوي القدرات والفرص كما يرى "جون رولز"[30]. ولا حتى الحق الإلهي كما يرى بعض رجال الدين أمثال توما الاكويني والقديس أوغسطين في مدينة الله.

إذن السلطة هي «علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا انه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه»[31].

من هذا المنطلق تصبح السلطة قضية اجتماعية خالصة، مما يوحي بأن تفسير "ناصيف" تفسير اجتماعي إنساني من داخل التاريخ وليس من خارجه كما اعتقد "أوغسطين"، هذا هو المعنى العام لمفهوم السلطة، سلطة تستمد مشروعيتها من إرادة الشعوب الواعية القادرة على رسم صورة لمسارها السياسي، والدفع به قدما من خلال المراقبة والنقد البناء المستمر للأفكار، وكأن السلطة حوار واعي بين طرفين وكلاهما حق.

ولنخرج من هذه المقاربة بنتيجة نقول المجتمع السياسي مجتمع ملائم لممارسة الحقوق الطبيعية بطريقة منظمة وحضارية، تنم عن ارتقاء الإنسان من خلال الحوار، واحترام القوانين لا تجاوزها أو تجاهلها وتطويعها حسب الميول والرغبات، تلك هي المعضلة التي تعاني منها مجتمعاتنا دون استثناء، بل بدرجة تكاد تكون متطابقة كيف لا والأنظمة العربية تستنسخ آليات القهر والإقصاء المستمر، لطرف من المعادلة السياسية هذه الحالة يبدو أنها مشابهة للأنظمة التيوقراطية في العصور الوسطى، أين اختزلت السلطة

(30) John Rawls. Théorie de la justice. trad. Catherine Audiard.?dition du seuil. paris. 1987. p314.

(31) ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص11.

في رجال الاكليروس. إلا أن العقل الأوروبي امتلك آليات التجاوز لذلك" فان الديمقراطية كما تعيشها أوروبا اليوم هي نتيجة سلسلة من التطورات والكفاحات والحروب أيضا، عاشتها أوروبا من قبل، ولمدة لا تقل عن ثلاثة قرون"[32]

أما مقولة السلطان، فلا ترتكز على عنصر الأمر، بل ترتكز على مبدأ التأثير والنفوذ، فالسلطان في التصور النصاري هو: «القدرة الفعلية على التأثير في النفوس، من دون التزام معين، بحيث تصبح مطيعة ومنقادة لما يأتيها في العقل، أو في الوجدان أو في العاطفة والميل»[33].

إذن السلطة إلزام والتزام، والسلطان محكوم بالهوى لا العقل، والفرق بينهما فرق بين العقل والعاطفة، وإذا حاولنا أن نختبر هذا الطرح عدنا إلى واقعنا العربي المرتهن لنجد أن الأنظمة السياسية أنظمة بعيدة كل البعد عن شيء اسمه السلطة أو العلمانية، إذا سلمنا جدلا أن السلطة تعني الشعب من ناحية صورية، لكن من ناحية إجرائية نجدها اقرب إلى السلطان، هذا بناء على قراءة خطاب الأنظمة خطابا في الغالب يوجه للوجدان والعاطفة، ويغيب العقل والوعي السياسي من خلال الإعلام، وحتى مفكر السلطة لأن السلطة السياسية تبقى في حاجة للمفكر لإعطائها الشرعية ففي التاريخ اتخذت علاقة المفكر بالسلطة عدة صور وأشكال، فمن التكامل والحوار تجلى في علاقة الاسكندر بأرسطو الفيلسوف، وصراع وتناقض مثل ما حدث مع سقراط.

إلا أن العلاقة في الغالب اتخذت شكل تصادم وصراع، وكان المفكر هو الضحية لأن المفكر يقوم بعدة أدوار، فمرة نجده ناقدا كما هو الشأن عند ميشال فوكو، ومرة مدافعا مبررا أو ساكتا مثل وضعية مكيافللي، فقد يكون مع أو ضد من داخل أو خارج السلطة، ويعود الأمر إلى أن رجل

---

(32) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص119.

(33) ناصيف نصار، منطق السلطة مصدر سابق، ص8.

السلطة والمفكر كلاهما ينتمي إلى حقل دلالي واحد، لأن المعرفة سلطة بل قوة كما عرفها فرانسيس بيكون سابقا .

كما يميز "ناصيف" بين السلطة والسيطرة فإذا كانت الأولى تقوم على التراضي بين طرفيين، أو الحوار في إطار الحق، فإن الثانية تقوم على الإكراه والإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى يقول: «علاقة أمر وطاعة بين طرفين متغالبين، يسعى احدهما إلى فرض إرادته، على الآخر فرضا، والى حمل هذا الآخر على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية»[34].

ويوجد عامل أو عنصر مشترك بين هذه المقولات الثلاث، هو "الأمر" لكن يختلف في كل واحدة منها، ففي السلطة العلاقة الأمرية علاقة شرعية تقوم على مبدأي الحق والواجب، مما يضفي إلى نشر العدالة الاجتماعية كمطلب أنساني أما في السيطرة فالعلاقة الأمرية غير شرعية، لأنها تقوم بين طرفيين متغالبين، يسعى كل واحد منهما إلى فرض إرادته على الآخر، وجبره على تنفيذ أمره بالقوة، لذلك فالعلاقة لا تقوم على الاعتراف بالحق والواجب، بل على الإقصاء والتهميش، واتساع الهوة بين الطرفين تصل درجة استحالة إعادة قنوات التواصل من جديد، وهو ما أشار إليه "هابرماس" في الفعل السياسي لتصبح العلاقات تقوم على الاتصال لا التواصل وهذا لا يعني أن هابرماس يرفض السلطة أو الدولة بمعناها السياسي وإنما يرفض الممارسات غير العقلانية ويحدد دور الدولة في قوله: "باختصار إن الدولة ضرورية كسلطة تعاقب وتنظم وتنفذ"[35].

وإذا كانت الوضعية السياسية في مجتمعاتنا العربية، بهذه الصورة وضعية مؤطرة بمفاهيم السيطرة والتسلط والهيمنة والإقصاء، فهذا يعني أننا بعيدين عن المجتمعات العلمانية، لأن العلمانية ترفض الهيمنة والادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، سواء من جهة الدين أو من جهة العقل أو من جهة

(34) المرجع نفسه، ص9.

(35) Habermas j Droit et démocratie paris Gallimard 1997 p152

السلطة السياسية، وهذا ما يميزها عن الإلحاد في نظر ناصيف. لأن درجة وعي الإنسان مرتبطة بدرجة استقلال العقل وتحرره وهذا واجب على الإنسان اتجاه ذاته، فالعقل يكتسب حريته من خلال بحثه في الكون والطبيعة والإنسان، والمطلق، لتصبح العلمانية نشاط عقلي يقول ناصيف: "فالعلمانية ليست فلسفة ميتافيزيقية، بل فلسفة الدفاع عن حق العمل في ممارسة البحث الميتافيزيقي وفي نقد هذه الممارسة"[36].

العقل العلماني يقارب الموضوعات في استقلال عن الدين وتصوراته المبدئية وهذا لا يعني أن العلمانية تصور شامل، فهذا يرفضه ناصيف لأن التصور الشامل من قبيل الفلسفات الكلاسيكية، والعلمانية لا يدعو إلى استقلال العالم عن الدين بل تدعو لاستقلال العقل عن الدين والدولة عن الدين، لأن الدعوة إلى استقلال الدين عن العالم طرح ميتافيزيقي، يضفي إلى تأويلات مادية أو إلحادية، وناصيف لا يمارس التأويل بل يتجنب التأويلات الضيقة ليخلص إلى القول: "إن العالم هو العالم، كان قبل الإنسان، وسيبقى بعده، ونحن منه وفيه، نتدبر أمورنا فيه بقدراتنا كلها، وفقا لماهياتها ووظائفها ومصائرها، ومن العدل أن يكون هذا التدبر من دون هيمنة لواحدة منها على سواها"[37].

إن الدخول في العلمانية والتحول إليها يحتاج إلى معارك فكرية طويلة تنبني على مراجعة الأسس ونقدها، وقد يحدث وان تنحرف المحاولات وتفشل التجارب مما يعني أن التحول إلى العلمانية منفتح على كل الاحتمالات، منها قدرة الدين على إثبات وجوده في حياة البشر، وإنتاج الدلالة باستمرار، ومن الاحتمالات الممكنة تعرض العلمانية لصدمات عنيفة من قبل المؤسسات والمذاهب الدينية الكلاسيكية التي لا تزال فاعلة في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية، فالعالم يشهد تنامي للحركات الأصولية سواء المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية، لا تزال تسيطر عليها رواسب الماضي وتسعى لاستعادة الصراع القديم بين الدين والعقل كلما سمحت الفرصة.

---

(36) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق،ص143.

(37) المصدر نفسه،ص144.

ويشير ناصيف إلى جذور الصراع بين الدين والعقل في التراث العربي الإسلامي منذ لحظة المعتزلة والفارابي وابن طفيل وابن خلدون، لحظات شكلت قمة الجرأة العقلية إنها محطات تاريخية تعبر عن محاولة فهم الدين بالدين من داخل الدين، والتفكير في الدين من خارج الدين بهدف تحديد مكانة الدين في تصوره للكون بالنسبة للفلسفة، هذه الحركة التنويرية التي عرفتها الثقافة العربية قبل أن ترتمي وسط عصور الانحطاط الحضاري، وبعدها صدمات الحداثة الأوروبية.

إن هذه القراءة الانتروبولوجية التاريخية لماضي الثقافة العربية يعني أن العلمانية لم تكن ظاهرة جديدة بالمعنى للكلمة، ولا يعني كذلك أننا لم نكن نسير نحو العلمانية حتى ولو كان الأمر ببطء، نتيجة العراقيل المعروفة تاريخيا من جهل للعلوم المعاصرة ومناهجها وانتشار ثقافة التسلط والاستبداد وهيمنة الغرب وبروز الحركات السلفية، والتأويلات الخاطئة للإسلام في علاقته بالسياسة كما أوضح عادل ضاهر في كتابه "الأسس الفلسفية للعلمانية"[38].

إن المسالة معقدة في نظر ناصيف نصار فنحن أمام خيارين، إما الانخراط في الحضارة الإنسانية والمساهمة فيها من الداخل بالإبداع، وإما البقاء على هامش التاريخ.

أسس العلمانية ومرتكزاتها

في محاولة بحث ناصيف عن مرتكزات العولمة لدعم حركات العلمنة في العالم العربي يشير إلى المعوقات أو العقبات منها الصراع العربي الصهيوني، وانعكاسه على الشرق الأوسط والنظام الدولي، عقبات لابد من بحثها عن مرتكزات العلمنة والوقوف على كيفية تحول المجتمعات نحو العلمانية، واليات تطورها داخل العلمانية ولتوضيح طبيعة المرتكزات يبدأ ناصيف بطرح جملة من التساؤلات حول المسوغات التي ترتكز عليها عملية النقد للدين حتى تتحرر الدولة والعقل من هيمنته.

---

(38) انظر: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي بيروت، 1993، ص7.

وإذا كان التطور نحو العلمانية مرتبط بتطور الفكر الديني من الداخل فهذا لا يعني أنه المسوغ الوحيد، رغم أن الحداثة الأوروبية قد ارتكزت على هذا الجانب واستطاعت تحديث النص الديني لينخرط رجل اللاهوت في المناقشات التي تجري في حقل العلوم الإنسانية وتوظيف مناهجها في حين الثقافة العربية ظلت في عزلة عما يجري في مجال العلوم الإنسانية ولم تستفد من منجزاتها على مستوى المنهج، ويشير ناصيف إلى أن اللاهوت المسيحي المعاصر مختلف تماما عن اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى على مستوى الدائرتين البروتستانتية والكاثوليكية إذ تمكن من: "إعادة بناء أطروحاته العقائدية والأخلاقية والمؤسساتية على نحو يحفظ له حقه في الوجود في مواجهة العلمنة وتسويغاتها الفلسفية"[39].

ومن المسوغات التي ارتكزت عليها العلمانية في أوروبا الحديثة نقد الدين وفصله عن الممارسة السياسية وتحرير العقل من هيمنة اللاهوت، كما ارتكزت على فلسفة العقد الاجتماعي والفلسفة الوضعانية العلموية كبديل للفكر الأسطوري اللاهوتي والميتافيزيقي، وارتكزت على مفهوم الدولة والمواطنة والحرية والمسؤولية والنزعة الفردانية، ولكن هذه الفلسفات هي الأخرى لم تسلم من النقد مما اضطر العقل الأوروبي إلى إعادة البحث عن مسوغات أخرى مثل مقولة النسبية وسيادة الدولة وسلطة الإنسان، لكن طموح الإنسان الأوروبي جعله يخلط بين السلطة والسيطرة، إذ سرعان ما تحول طموحه التقدمي إلى طموح استعماري، وهنا يحاول ناصيف أن يميز بين مفهوم السلطة ومفهوم السيطرة.

حاول ناصيف الوقوف على طبيعة السلطة وماهيتها وأنواعها مركزا على سلطة الإنسان وما يتعلق بالعلمانية فقد ركز على السلطة الدينية والسلطة العقلية يقول: "إن ما تقدمه فلسفة السلطة لتسويغ العلمانية إنما هو مبدأ تعدد السلطات الأصلية في الكيان الإنساني وعالم الإنسان، هذا المبدأ سابق على غيره وشرط لغيره من مبادئ تسويغ العلمانية لأنه مبدأ

(39) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص146.

انتروبولوجي كوني، ومن دون الاعتراف به تتجه السلطة إلى الوحدانية، وتنزلق بصورة واعية أو غير واعية نحو السيطرة، أو يبقى الموقف العلماني متحركا على المستوى السياسي أو على المستوى الابستمولوجي بلا تأصيل في طبيعة الكائن الإنساني"[40].

اعتمد ناصيف المقاربة الانتروبولوجية للتعبير عن ماهية العلمانية وحقيقتها التي تكمن في مبدأ العدل، فما هي المبررات التي تجعل العدل من مرتكزات العلمانية؟ هل يتحدث ناصيف عن التصور السياسي للعلمانية أم عن التصور الديني بربطها بفكرة العدل؟.

العدل: في رأي ناصيف لا يفهم العدل على مستوى العلاقة بين الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد فحسب، بل يضيف إليه «مستوى علاقة الفرد بذاته وقواه المتعددة ومستوى العلاقات بين الشعوب، ومستوى علاقة الإنسان بباقي أنواع الكائنات الحية والكون المحيط به. وإقامة نظرية صحيحة كاملة في العدل»[41]. مما يعني أن نظرية العدالة بمعناها "النصاري" قد تجاوزت الطرح "الأفلاطوني" القائم على توازن الطبقات إلى مستوى العلاقة بين كافة أنواع الكائنات الحية، هذا هو الجديد الذي أضافه نصار للتفكير في "العدل" من موقع الحرية.

والحرية تقتضي العدل لكن التلازم بين الحرية والعدل غير كاف لإعادة بناء "الليبرالية التكافلية"، ليبرالية مختلفة عن الليبرالية الرأسمالية العلمانية المعولمة، التي تزعم أن تدخل الدولة يتناقض مع حرية الأفراد، لأنها تنظر لطبيعة العلاقات على أنها علاقات قوة وسيطرة وتسلط، إنها تقوم على مبدأ التنافس والبقاء للأقوى والدولة تحد من حرية الفرد.

و"ناصيف" يرى انه لابد من ممارسة الحرية الطبيعية بأنواعها المتعددة، في إطار العقل والعدل الاجتماعي، بتوسط السلطة السياسية، التي تعمل على تنظيم العلاقات بين الأفراد، انه يربط الحرية بالعقل والعدل

---

(40) المصدر نفسه، ص147.

(41) ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص59.

والسلطة» ثمة ارتباطا جوهريا بين السلطة والعدل، فالسلطة لا تكون سلطة حقا إذا انفكت عن العدل، وهذا الارتباط الجوهري بين السلطة والعدل من الفوارق الأساسية بينها وبين السيطرة فالسلطة لا تنبني على السيطرة»[42].

يؤكد ناصيف على ضرورة تنظيم السلطات الطبيعية في عالم الإنسان وهذه العملية تحيل بالضرورة على العدل، على اعتبار أن كل سلطة حق في ذاتها، والعدل يرتكز على مقولة الحق، ويحاول ناصيف الربط بين السلطة في عالم الإنسان والسلطة الدينية والعدل في العلمانية هو عدل بين الأديان.

فإذا كان جوهر الدين هو الإيمان بكائن مطلق فوق الطبيعة، وهو الله في الأديان السماوية، وبهذا المعنى يؤكد الدين وجود سلطة مطلقة يخضع لها الإنسان، إلا أن الدين يضيف إلى جانب سلطته الروحية سلطة الوحي أو النص، هذه السلطة تتعاظم من حيث الوجود عبر التاريخ لتحل محل السلطة الأصلية يقول ناصيف: "هكذا تتوزع سلطة الدين على مستويات عدة عن طريق الانزلاق والتحول من الإيمان الذي لا يتضمن في ذاته عنصر السلطة إلى منظومة من المرجعيات التي تطالب لنفسها بحق التقرير والأمر والتعليم والتوجيه والمراقبة والمحاسبة"[43].

لكن إذا كان الإنسان يملك حق الإيمان كذلك يملك حق التعقل وإتباع سلطة العقل، باعتباره سلطة أصلية في الإنسان لبلوغ المعرفة. ويحاول ناصيف التمييز بين سلطة الدين وسلطة العقل، فسلطة الدين تخضع للإيمان أما سلطة العقل فتخضع للمنطق، وهناك مفارقة بين منطق الإيمان والإيمان بالمنطق. ولتجاوز هذه الإشكالية لابد من اللجوء لمقولة العدل يقول: "وما العدل سوى الإدارة السليمة لهذا الوضع، وهو من أصعب الأوضاع الفكرية"[44].

---

(42) ناصيف نصار، منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط1، 1995، ص232.

(43) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص148.

(44) المرجع نفسه، ص149.

فوظيفة العدل منع التسلط، ومن ثم المحافظة على الحرية الدينية أو الإيمان الديني، والمحافظة على حرية العقل، وإقامة جسور التواصل بين السلطتين(الدين والعقل)، من خلال النقاش المنفتح القائم على تفهم طبيعة كل منهما. فالعدل يحدد نطاق كل سلطة في حد ذاتها وفي صيرورتها التاريخية يقول: "إن العدل المؤسس للعلمانية يهدف إلى إخراج الإنسان من هيمنة الدين، لأن الدين هو ما يعنينا في هذه الدراسة لأسباب تاريخية حضارية معروفة، ولأن كل هيمنة أخرى، للعقل وللدولة أو لسواها، تستلهم نموذج الهيمنة الدينية وتضفي على نفسها صفات دينية، كالاطلاقية والقدسية"[45].

وهناك صراع ابستيمولوجي بين سلطة الدين وسلطة العقل، لأن الأول مرتبط بالعقائد الماورائية والمعاملات والعبادات والأخلاق، في حين الثانية مرتبطة بالمعاملات والأخلاق والطبيعة والتاريخ والميتافيزيقا، هذا التداخل في الموضوعات يجعل من العدل يؤدي دور الحكم ليبين حدود كل سلطة.

وللوقوف على طبيعة النزاع الابستمولوجي بين السلطتين يعود بنا ناصيف إلى تاريخ الحداثة الأوروبية[46]، لأن النزاع قد يحسم لصالح العقل في مجال الطبيعيات وما يتعلق بها ومجال يحسم فيه لصالح الإيمان وهو مجال الماورائيات أو ما بعد وما فوق الطبيعة. ووظيفة العدل أن ينتصر للوعي ويقارن بين مبررات العقل وحجج الدين في الإجابة عن الأسئلة التاريخية في حقل المعرفة من قبيل كيف نعرف، وماذا نعرف، وما ذا لا نعرف، وكيف نتقدم في المعرفة، وما هي حدود المعرفة، وماذا يعني أننا نعرف"[47].

---

(45) المرجع نفسه، ص149.

(46) ما ميز عقل الأنوار والحداثة في نظر المفكر الفرنسي توران " في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولا، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والنفسي فحسب ولكنه أيضا يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء". انظر: ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص30.

(47) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص150.

إن الوضع العلماني يعني ممارسة الحرية دون قيد، فقد يمارس الفرد القيم الأخلاقية بعيدا عن أية هيمنة فيجد العقل الحرية في التأمل والنظر إلى الجانب الأخلاقي، ليكتشف البعد الطبيعي للحياة الأخلاقية، لأن الإنسان كائن أخلاقي بطبيعته، والأديان جاءت لتؤكد ذلك، فالإنسان يملك قدرة التمييز بين الخير والشر وهذا لا ينفي النظرة الدينية للأخلاق، يقول: "في الوضع العلماني، لا تتلاشى الأخلاق الدينية، بل تتغير مكانتها، المرجعية بحيث تعود، مع غيرها من المذاهب الأخلاقية الفلسفية والاختبارات الأخلاقية الخارقة، خادمة للإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا قادرا على تحسين معرفته الأخلاقية في إطار تنامي وعيه لذاته وللعالم حوله"[48].

إن حديث ناصيف عن العقل المشرع ما هو إلا تبرير ابستيمولوجي لإمكانية فصل الدين عن الدولة في حالتين:

الأولى: فحص تعاليم الدين فحصا ابستيمولوجيا للتأكيد على العلاقة التاريخية بين تعاليم الدين وباقي مجالات الحياة السياسية واستبعاد الضرورة المنطقية في العلاقة.

الثانية: اعتماد النظرة العقلانية للأشياء والتأكيد على البعد الدنيوي للظاهرة السياسية واستبعاد الطبيعة الدينية للسياسة، ومحاولة الدمج بينهما قد تؤدي إلى نتائج خطيرة فقد يتم استغلال الدين للسياسة أو السياسة للدين.

ويقف ناصيف عند مسألة العدل كمقوم من مقومات السلطة ومبادئها محاولا تحديد ماهية العدل في ارتباطه بالسلطة السياسية والعدل في علاقته مع باقي السلطات المتعددة في عالم الإنسان، ومن العدل أن تحترم السلطة الدينية استقلالية السلطة السياسية، كما يجب أن تحترم السلطة السياسية السلطة الدينية ومؤسساتها، والتعاون الايجابي في تسيير حياة الإنسان خاصة ما تعلق بالسلم والأخلاق.

والعدل السياسي مرتبط بمفهوم المساواة في الحقوق والواجبات، أمام القانون ومراعاة مبدأ تكافؤ الفرص، ولا يمكن للدولة أن تقيم العدل في

---

(48) المرجع نفسه، ص150.

مجتمع ما إذا كانت تستمد تصورها للعدل من الدين لأن الدين يميز بين المؤمن وغير المؤمن.

يطرح ناصيف سؤالا جريئا محرجا؟ ارتباط السلطة السياسية بالشريعة ألا يعني مقاومة التشريع السياسي القائم على الوعي بالحقوق والواجبات؟[49]

ويدقق ناصيف الإجابة لخدمة العلمانية إذ يرى أن تأسيس القانون السياسي على استقلالية السلطة السياسية عن سلطة الدين أمر ضروري ولكنه غير كاف، لأن الدولة قد تلجا إلى إيديولوجية معينة لا تقيم فيه العدل على المساواة كما فعلت النازية ومن ثم يصل ناصيف إلى نتيجة حتمية وهي رفض فكرة أن الدولة لا يمكن أن تكون محايدة دينيا، بدعوى استحالة الفصل بين الدين والدولة يقول: «إن الخلط بين الدين والدولة لا يصح إلا حيث يعتبر الدين نفسه المرجع الأول والوحيد في كل الشؤون البشرية (...) فوظيفة الدولة تختلف عن وظيفة الدين، الدولة هي التنظيم السياسي والحقوقي للمجتمع ...»[50]. وهذا يبرر نزعة "ناصيف" العلمانية التي يدافع عنها في مشروعه الفلسفي.

والدولة يمكن أن تفرض نفسها كدولة كلية لتحل محل الدين الكلي ولكن تطور البشرية يبين أن الدين الكلي والدولة الكلية حلان متطرفان لا يستمران إلا بالدكتاتورية المطلقة، وهذا نقيض طبيعة الإنسان العاقلة الحرة[51].

وحاول ناصيف تصحيح بعض التصورات والمفاهيم من مثل القول" العلمانية المؤمنة" " العلمانية الروحية" " العلمانية الراديكالية" " العلمانية الايجابية " كل هذه المسميات يتم إطلاقها في مقابل الدين وليست من

---

(49) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص152.

(50) ناصيف نصار، إسهام في نقد النظام الكلي، الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، مركز دراسات الوحدة الغربية، بيروت، ص53.

(51) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، ط5، 1995، ص60.

العلمانية نفسها، لأنها استعمالات إيديولوجية فالبعض يحاول تبيان أن العلمانية فيها شيء من الدين أو الدين فيه شيء من العلمانية لكن ناصيف يؤكد أن العلمانية لا تقرر شيئا من الإيمان الديني.

والعلمانية لا تعارض الدين كليا لأن مثل هذا الاعتقاد تأويل خاطئ يجب رده بالتميز بين الدولة العلمانية والمجتمع العلماني.

الدولة العلمانية والمجتمع العلماني

يعرف ناصيف المجتمع العلماني من خلال ربطه بالظاهرة الدينية ويشير إلى أنه لا يقصي الدين نهائيا، لهذا لا يجب أن نماثل بينه وبين والدولة العلمانية، لأن المجتمع أعظم من الدولة وأوسع منها، فالدولة هي رمز للسلطة والمجتمع يستوعب كل السلطات والمؤسسات، بما فيها المؤسسة الدينية. والمجتمع العلماني تكون فيه الدولة مستقلة عن هيمنة الدين، وهو يرفض أي تسلط ويقصد المجتمع الديمقراطي الذي يضمن حق كل السلطات بما فيها الدينية، كحق الوجود والحرية في الحياة، و"الحرية موضوع خبرة كيانيه وممارسة تاريخية»[52]. هذا التعريف يجعل من الحرية مفهوم مرتبط بالوجود الإنساني الطبيعي (حق طبيعي) كما جاء في فلسفة العقد الاجتماعي.

ولاشك يتبنى ناصيف مبدأ الحرية الفردية بمفهومها الليبرالي الغربي فهو يري أن: «الليبرالية الغربية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة (...) وقد تكونت بتقديم مبدأ الحرية الفردية علي غيره من المبادئ في الوجود الإنساني وبجعله عاما جميع أفراد البشر»[53]. لكن الليبرالية الغربية الحديثة تقوم علي فكرة القطيعة مع الفكر الاجتماعي الكلاسيكي، القائم علي مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية وهذا يرفضه "ناصيف". ويدعو إلى القطيعة الكاملة مع تراث

---

(52) ناصيف نصار، باب الحرية،(انبثاق لوجود بالفعل)، دار الطليعة بيروت، 2003، ص5.

(53) ناصيف نصار،باب الحرية، مصدر سابق، ص47-48.

الاستبداد القديم والحديث، وإحداث القطيعة مع الدولة الدينية بمختلف أشكالها. يقول: «تتحدد المسألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية في الثقافة العربية الراهنة. بكيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة»[54]. والتراث المعني هو التراث الليبرالي باعتباره جزءا لا يتجزأ من تراث البشرية، والتفكير في الحرية يقتضي الانطلاق منه والتواصل النقدي معه.

وإعادة بناء مفهوم الحرية يدخل في إطار تأسيس المجتمع العلماني، لأن الحرية تعني احترام التعددية والاختلاف وهذا هو جوهر العلمانية فهي مطالبة باستيعاب الاختلاف والتعدد على مستوى السلطات وداخل كل سلطة فهي ترتكز على تاريخ الأديان بدل الانثروبولوجيا الفلسفية، وتاريخ الأديان يشير إلى نشوب صراعات حادة بين دين ودين وبين مذهب مع مذهب في الدين الواحد، وكل الصراعات تتغذى سياسيا، فتاريخيا شهدت البشرية صراعا بين المسيحية والإسلام بين البروتستانت والكاثوليك، بين الشيعة والسنة، ولتجنب هذه الصراعات العنيفة لابد من العلمانية، فالدول الوطنية مطالبة بأن تبادر وتتوجه للعلمانية كمنهج في الحياة السياسية والاجتماعية، يقول ناصيف: "إن فرض التعايش السلمي بين الأديان والمذاهب الدينية، تبعا لقطع الأمل أمام أي منها في السيطرة أو في الهيمنة على غيره بواسطة الدولة، على أساس استقلالية الدولة عن الأديان والمذاهب الدينية، خطوة عظيمة على طريق العدل بين الناس"[55].

العلمانية والإيمان

العلمانية مطالبة بالارتكاز على مقولة العدل ولكن ما هي وضعية العلمانية في المجتمعات الإيمانية؟ وما وضع الإيمان في المجتمع العلماني؟ يتساءل ناصيف نصار.

---

(54) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص139.

(55) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص155.

من هذه الأسئلة يحاول ناصيف نقد التجربة العلمانية في الغرب، والنقد لا يعني الرفض أو التبعية، لأن ناصيف يتساءل عن دور الإيمان في المجتمعات العلمانية وعن دور الدين في الفعل السياسي، وإذا كانت العلمانية ترادف التقدم والتقدم هو الإيمان البديل عن الإيمان الديني، لتصبح العلمانية رمزا إلى الرفاهية الاقتصادية والاستقرار الاجتماعي والتسامح السياسي والحوار الثقافي وارتقاء الحاجات، وفي المقابل قد ترمز إلى الإخفاق الحضاري والإفلاس الروحي والأخلاقي والأزمات المتتالية، فقد آمنت أوروبا بالعلم والتكنولوجيا وآمنت بالديمقراطية وقيمها وبالاشتراكية ومبادئها، كبديل عن الإيمان الديني وهيمنته.

إن الإيمان العلماني يشوبه الغموض لذلك لابد أن تستعيض عنه بالإيمان في العلمانية أو في ظلها أو في فضائها، فالعلمان بهذا المعنى لا تقتل الإيمان والقول بالإيمان في العلمانية يضعنا أمام إمكانات كثيرة ومنفتحة ومتحولة، لأن المجتمع العلماني هو الذي يقبل بمنطق المنافسة بين القوى الفاعلة، ولكي تكون المنافسة عادلة يقترح ناصيف ثلاثة قواعد[56]:

1 - يجب التمييز بين المنظومات الإيمانية ابستومولوجيا.

2 - احترام الحريات الفردية.

3 - عدم التدخل في أية منظومة وترك التجارب هي الحكم.

هذه القواعد كفيلة بأن تسمح للإيمان بالتمظهر تاريخيا، ولا شك أن موضوعات الإيمان محل اختلاف بين الإيمان الديني والإيمان الدنيوي، والاختلاف متعلق بآلية التعامل معها من زاوية النسبية والاطلاقية، فمثلا إذا كان الإيمان الديني يهدف إلى إزالة النسبية عن طبيعة الله فانه سيعجز في المقابل عن إثبات الاطلاقية لتصوراتنا عن الله، ومن ثم النصوص الدينية، إننا محكومون بجدلية النسبي والمطلق، لأن المؤمن يجد نفسه أمام إشكالية أو: "إمكانية نفي المطلق في التاريخ أو إمكان نفي التاريخ في المطلق"[57].

---

(56) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص158.

(57) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص159.

وهذا الإشكال لا يطرح في حقل العلم، فلا يعقل الاعتقاد بالإيمان بالمطلق لأن الحقائق العلمية معطى عقلي والعقل يتطور في التاريخ، والإيمان بالمطلق يعد من باب التطرف والغلو، كما هو الشأن بالإيمان المتطرف بالوطن، أو بالرأسمالية، أو بالاشتراكية، أو بالفن، أو بالتكنولوجيا، أو بالحرية، فكل كل مطلق يرتبط بالإنسان يفقد صفة المطلق ويكتسي صفة النسبي، فالإنسان كائن تاريخي متناه.

وهذا ينطبق على الإيمان الديني فنجد ناصيف يعتمد القاعدة القرآنية القائلة بنفي الإكراه عن الدين، ويحاول تعميمها على جميع أنواع الإيمان، والمجتمع العلماني يضمن حرية الإيمان لكل فرد، سواء كان دينيا أو دنيويا، دون أية سلطة أو تسلط، وحرية الفرد في إيمانه تزيده مسؤولية، وهذا هو العدل.

وينتقل ناصيف إلى وصف وضع العلمانية في المجتمعات الإسلامية التي تواجه إشكالية لا يمكن تجنبها يقول: "تواجه المؤسسة الإسلامية واجب بعث اللاهوت الإسلامي في عالم اليوم بطريقة كافية ومتطورة على أساس عدم الحاجة إلى التيولوجيا، ولا على أساس الاكتفاء بتفسير القرآن بالقرآن، ولا على أساس الانتظام في أية مدرسة من مدارس المعتزلة أو الأشعرية، ولا على أساس تجاهل النقد الذي أنجزه العقل الفلسفي والعلمي على امتداد الحداثة الغربية حول النصوص الدينية والنظرة الميتافيزيقية الدينية إلى الكون والإنسان، المهمة في هذا العصر اعقد وأصعب بكثير من المهمة التي قام بها الغزالي، وقد تجاوزت المهمة التي قام بها كانط، إذ إنها تقوم على تقديم الميتافيزيقا الدينية، وتحديدا الميتافيزيقا الإسلامية، في موقفين شديدي الصلابة، ينفي الواحد منهما نفيا قاطعا القيمة المعرفية لكل كلام ميتافيزيقي (...) ويرفض الثاني وضع العقل الميتافيزيقي تحت وصاية الكتب المقدسة، وجميع الدلائل تشير إلى أن القيام بها ليس ممكنا، على افتراض إمكانه، إلا بعد حمل المؤسسة الإسلامية على التسليم بحرية العقل واستقلالية الدولة"[58].

---

(58) ناصيف نصار: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص161.

بعد هذه المقاربة للعلمانية في المجتمعات العربية والإسلامية، وكشف حقيقة الوضع ومآلاته من ضعف بسبب غياب الثقافة العقلانية والنقدية والعلمية، مما فتح المجال لصراع المذاهب وممارسة الإقصاء المتبادل من الداخل وصراع مع الأخر برفضه بدل اعتماد مقولة التواصل، مما ساهم في تأخر مجتمعاتنا عن التحول إلى العلمانية، وللخروج من هذه الأزمة يدعو ناصيف إلى بث الثقافة العقلانية وهذا ما عبر عنه في كتابه "التفكير والهجرة" يقول: «إن كل ثقافة متطورة راقية أو رامية إلى الارتقاء تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العقل وإلى توظيف جديد للعقل فان أفلحت في تحديد هذا التوظيف وفي تطبيقه خرجت إلى طور أرقى وأسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري»[59]. إن هذا النص يوحي بخطاب عصر الأنوار، إنها دعوة إلى بعث العقلانية التي تمكن المجتمعات العربية من التحول الضروري إلى العلمانية يقول ناصيف: "لا مساومة في العلمانية على مبدأ استقلالية الدولة عن الدين، وعن كل ميتافيزيقا غير دينية أيضا"[60].

إننا بحاجة ماسة إلى تأسيس دولة العلمانية يتمتع في ظلها الدين بالحرية في نظرته للسياسة والحياة، وفصل الدولة عن الدين لا يعني فصل الدين عن الحياة السياسية بصورة مطلقة وهذه هي الديمقراطية العلمانية، ويدعو ناصيف إلى عدم التشدد والمبالغة في فصل الدين عن الدولة فذلك قد يؤثر على ممارسة الديمقراطية فيمتنع المتدينين عن المشاركة وتتحول إلى مقاطعة وعزوف عن العمل السياسي.

فالديمقراطية ليست بديلا عن الآلهة وإنما هي أفضل النظم السياسية قدرة على تحقيق العدل، من الأنظمة الأخرى، وواقع الدول العربية والإسلامية ينبئ بإمكانية أن تحول المجتمعات العربية الإيمان في ظل العولمة إلى مسألة فردية أو شخصية، نتيجة سيطرة الممارسة الإسلامية

---

(59) ناصيف نصار، التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، بيروت1997، ، ص10.

(60) ناصيف نصار: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق،ص161.

للإيمان، لتطرح مشكلة تواجد الجماعات الدينية في الساحة السياسية أو الفضاء العمومي هذا الوجود يطرح في المناقشات تحت عناوين مختلفة مرة باسم الهويات ومرة باسم الأقليات وأخرى باسم التعددية، وهي مشكلة واقعية لا بد على المجتمعات العلمانية من مواجهتها وعدم تهميشها.

ولمعالجة هذه الإشكاليات لابد أن ترتكز الدراسة على العدل وكل دراسة جادة لابد أن تراعي النقاط التالية:[61]

1 - الاختلاف الحاصل بين الجماعة الدينية والجماعة اللغوية والاجتماعية والوقتية.

2 - الحقوق السياسية للجميع والكل متساوون أمام القانون.

3 - إعادة تشكيل الفضاء العمومي على مبدأ الاختلاف.

إن المجتمع العلماني مجتمع منفتح على كل الاحتمالات ومنفتح على كل البنيات والمؤسسات فيه يتم تجاوز إشكالية العمومي والخصوصي، والعلمانية شرط لاستيعاب المجتمع للديمقراطية والعدل.

خاتمة

بعد مقاربة العلمانية مقاربة فلسفية من خلال نصوص ناصيف نصار يمكن استخلاص بعض النتائج الهامة نوجزها في النقاط التالية:

- يميز ناصيف بين مفهومين للعلمانية المفهوم الضيق وهو السائد في المقاربات ومفهوم واسع وهو الغائب عن المناقشات.

- يجب أن تتأسس العلمانية على فصل الدين عن الدولة مع مراعاة احترام استقلالية السلطات عن بعضها البعض.

- العلمانية المنفتحة لا تلغي الدين أو التجربة الإيمانية.

---

(61) ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص165.

- سر تطور المجتمعات العلمانية يكمن في اقتران العلمانية بمفهوم العدل.

- النهضة العربية والحداثة المرجوة تقتضي بث الثقافة النقدية والتواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، وتفكيك تراثنا تفكيكا ابستيمولوجيا سواء كان تراثا سياسيا أو دينيا، بتوظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة والعمل على علمنة كل مجالات حياتنا السياسية والتربوية والعلمية والثقافية والاقتصادية، إننا بحاجة إلى فيلسوف ولسنا بحاجة إلى فقيه.

الدرب السادس

إرهاصات العلمانية في الإسلام التاريخي وجهة نظر جورج طرابيشي

أ. اليزيد بوعروري*

تمهيد

إن الحديث عن العلمانية يجر القارئ للعودة إلى منابعها الأولى في أوروبا، إلى أجواء العصور الوسطى المسيحية حيث الحروب الدينية والنزاعات السياسية التي نخرت القارة الأوروبية، ويكاد القارئ الذي عايش المذابح الفظيعة التي تَعْرِضُها كتب التاريخ، لا يصدق بأن هذه المجتمعات أصبحت الآن متمدنة ومتحضرة، وهي تنظر الآن بعين السخط إلى الشعوب المتخلفة والمتدينة لأنها تذكرها بماضيها الملطخ بالدماء، ويعزو الكثير من الباحثين الغربيين والعرب والأسيويين هذا التغير السحري الذي جعل أوروبا تتجاوز حروبها الدينية إلى العلمانية. مما حدا ببعض المفكرين العرب المعاصرين -وإن كانت هناك محاولات في عصر النهضة- إلى اقتراح حل العلمانية للنهوض بواقع المجتمعات العربية والإسلامية، كإجراء ينهي حالة الفوضى العمياء التي أصابت الدول والمجتمعات على حدّ سواء، وكإجراء وقائي استباقي لما ستؤول إليه حالة بعض البلدان العربية الإسلامية من

(*) جامعة سطيف 2- الجزائر.

انشقاق بين الطوائف مما ينذر بحروب دامية تأتي على الأخضر واليابس. ومن بين هذه المحاولات التي تستحق الدراسة موقف جورج طرابيشي.

فما هو مفهومه للعلمانية؟ وهل فعلا توجد في الإسلام علمانية؟ وهل يمكن أن تكون العلمانية علاجا للطائفية في المجتمعات الإسلامية؟ وهل هي مشروع مثالي أم واقعي قابل للتحقيق؟ وما قيمة وجهة نظره؟

1 - مفهوم العلمانية

يعترف جورج طرابيشي[1] بأن العلمانية نشأت في الغرب نتيجة ظروف وملابسات تاريخية حتى كانت بالصورة التي هي عليه الآن، كما أنه ليست هناك علمانية واحدة وإنما علمانيات، ولكن لهذا المصطلح وجود في التاريخ العربي المسيحي كذلك، وهو يعود إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) أين استعمله أحد الأساقفة وهو الأسقف واللاهوتي القبطي (ساويروس بن المقفع المولود سنة 915م) والشاغل منصب كاتب في الدولة الإخشيدية في العهد الفاطمي، وفي معرض الكلام عن الخلاف بين الطوائف المسيحية حول زواج الكاهن، وأن ذلك الاستعمال يشير إلى معنى "الدنيوية" ويستنتج من ذلك أمرين:

الأول: أن مصطلح العلمانية كان له وجود في الفكر العربي المسيحي في القرن العاشر الميلادي وربما قبل ذلك لأن القسّ ساويروس استعمله مرة واحدة دون تكراره، ودون أن يعمد إلى شرحه مما يجعلنا نستنتج بأن مصطلح العلمانية يفهمه قارئ تلك الحقبة التاريخية.

الثاني: أن الاستعمال يشير إلى الدنيوية، لذلك فالإشكال الذي أثير حول كتابة المصطلح في اللغة العربية يوجد له حل عند طرابيشي في القول (عَلْمانية) بفتح العين، وتسكين اللام، لأنها تشير إلى العَالم أي الدنيا،

---

(1) مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري من مواليد مدينة حلب عام 1939م، يقيم الآن في فرنسا. ترجم ما يزيد عن مائتي كتاب في الفلسفة والإيديولوجيا والتحليل النفسي، من أهم مؤلفاته: معجم الفلاسفة، من النهضة إلى الردّة، هرطقات 1و2، وكتب أخرى عن نقد العقل العربي... (عن الموسوعة الحرة).

وليس إلى العِلم بكسر العين[2]. وبالتالي فإن طرابيشي يفهم من العلمانية "فصل السياسي عن الديني وإعطاءه السؤدد"[3] بمعنى فصل الدين عن الدولة، وتحكم هذه الأخيرة وسيادتها على شتى مناحي الحياة بما فيها الدين.

ويبدو طرابيشي أنه يوافق رأي "موريس باربيه" الذي طرحه في كتابه عن "العلمانية" الذي صدر في باريس سنة 1995م في أن العلمانية على تعدّد أشكالها هي نظام التفريق بين الدين والدولة، وهذه التفرقة تتخذ مظهرين:

الأول: أن العلمانية تستلزم أن تكون الدولة مستقلة بتاتا عن كل سلطة دينية.

الثاني: العلمانية تتيح الحرية للأديان كافة في التعامل مع الدولة، وهذا وضع قلما نراه متجسدا على أرض الواقع لأن كل من الدولة والدين يلتقيان في بوتقة المجتمع حتى في أقوى البلدان العلمانية كفرنسا وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية، أما البلدان الأوروبية الأخرى كألمانيا وبلجيكا وهولندا فهي أقل علمانية لأنها لم تقطع علاقاتها مع الكنائس[4].

وينبغي التمييز بين العلمنة كسيرورة تاريخية وحضارية وبين العلمانية كآلية قانونية لتفهم واقعة الحداثة الأوروبية، وتفهم واقعة تعلمن المجتمع بالتوازي مع تعلمن الدولة في البلدان الأوروبية عكس فرض الدولة على المجتمع اعتناق العلمانية كإيديولوجيا أو دين بديل كما هو حادث في تركيا، ويرى طرابيشي أن العلمنة: "جهاد في سبيل الدنيا كخيار عن الجهاد في سبيل الآخرة"[5].

---

(2) جورج طرابيشي، هرطقات 1-عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ط1، دار الساقي-رابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2006، صص 216، 217.

(3) المصدر السابق، ص22. وهو التعريف الذي يعرضه قاموس اللغة الفرنسية:
Le Robert illustré, 2012, imprimé en France, p. 1071.

(4) المصدر السابق، ص208.

(5) المصدر السابق، ص105.

وعن سمعة المصطلح في الفكر العربي المعاصر يرى طرابيشي أنه عومل ومازال يعامل كالغريب المحتقر، ولئن فرض نفسه في المشرق العربي لوجود أقليات مسيحية، وتلقف من قاموسها اللاهوتي مصطلح العلماني، فإنه في المغرب -عندما لم توجد تلك الأقليات- فإنه تم اللجوء إلى ترجمته حرفيا من الفرنسية Lacit لائكية. وإذا كان هذا حال اللفظ، فإن حال المفهوم أسوأ فعلى مرّ السنين استبعد من كل تأسيس نظري وأصبح في دائرة اللامفكر فيه، ولقد حكم عليه بعض المفكرين بالنفي من خريطة الفكر العربي كما حدث مع المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** الذي طالب بسحبه من قاموس التداول، ولكن محاولات **فؤاد زكريا وعزيز العظمة** وغيرهم أجبرت الساحة الفكرية على قبول هذا الوافد الجديد ولو على مضض في دائرة النقاش الفكري والسياسي[6].

2 - العلمانية في الإسلام:

يعتقد **جورج طرابيشي** أن الحديث عن علمانية في الإسلام هو مخاطرة غير مضمونة النتائج اليوم، لأن العلمانية ترادف عند البعض الكفر الصريح الذي يستوجب الرجم أو القتل، ودليل هؤلاء هو أن الإسلام لا نستطيع أن نميز فيه بين الدين والدولة على نحو ما حدث مع المسيحية، بمعنى أن الإسلام "دين ودولة" على حدّ تعبير حسن البنا، رغم أن كلمة "دولة" نفسها لم ترد لا في القرآن ولا في الأحاديث النبوية[7].

ويذهب طرابيشي إلى أن البحث الدقيق في حياة النبي ﷺ يسمح لنا بأن نعثر على نص يكافئ في الدلالة نص الإنجيل القائل على لسان المسيح "أعطوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر"، ومن هذه النصوص:

حديث تأبير النخل فعن عائشة وعن ثابت وعن أنس أن النبي ﷺ مرّ بقوم يلقحون فقال: (لو لم يفعلوا لصلح) قال فخرج شيصا (وهو رديء

(6) المصدر السابق، صص 205، 206.

(7) المصدر السابق، ص20.

التمر)، فمر بهم فقال: (ما لنخلكم) قالوا: قلت كذا وكذا. قال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم.) (رواه مسلم في صحيحه).

توكيد القرآن، والرسول ﷺ نفسه على أنه بشر يخطئ ويصيب في سلوكه الدنيوي وذلك هو مدلول الآية ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: 110] وأحاديث كثيرة ذكرت في هذا السياق.

ويصل طرابيشي إلى استنتاج مفاده ألا اختلاف بين المسيحية والإسلام في التمييز بين الدنيا والآخرة، بين الزمني والروحي، والفرق الوحيد بينهما إنما يكمن في التجربة التاريخية لكليهما، فالمسيحية لم تعن بتأسيس دولة في القرون الثلاثة الأولى من تاريخها، بينما الإسلام فبعد هجرة النبي ﷺ مباشرة إلى المدينة شرع في تأسيس أول دولة في الإسلام ووضع لها دستورا، وقد عرف الإسلام مسارا "علمانيا" مبكرا لم تعرفه المسيحية، فحين أعطى مسلمي الصدر الأول الأولوية للدنيوي على الأخروي "فخلافا لرؤية مثالية سائدة اليوم عن إسلام الصدر الأول، فإن إسلام الصدر الأول هذا قد أغرق في السياسة إلى حدّ استباحة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدسا تصغر أمامه كبائر الدنيا"[8]. ففي الساعات الأخيرة من مرض الرسول ﷺ الذي توفاه الله فيه تقدم لنا كتب التاريخ ثلاثة مشاهد علمانية أين تغلب فيها السياسي على الديني:

المشهد الأول: لما أحسّ النبي ﷺ بدنو أجله وأراد أن يوصي قال: (أبعثوا إلى عليّ فادعوه) فقالت عائشة: "لو بعثت إلى أبي بكر". وقالت حفصة: "لو بعثت إلى عمر". ويبدو أن الرسول ﷺ لم يخف عليه أن كلتاهما ترشح أباها، دون عليّ لخلافته، ولهذا غضب وقال: (إنكن صواحب يوسف). (وهي رواية الطبري في تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثالث، ص 196).

المشهد الثاني: عن ابن عباس أنه قال: "لما حضرت رسول الله ﷺ الوفاة، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب ، فقال ﷺ: (هلم أكتب

(8) المصدر السابق، ص22.

لكم كتابا لن تظلوا بعده) فقال عمر : إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله! فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول قرّبوا يكتب لكم رسول الله ﷺ، ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما كثر اللغط والاختلاف وغمّوا رسول الله ﷺ فقال: (قوموا عني!) فقال عبيد الله بن عبد الله: فكان ابن عباس يقول: الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم". عن ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، ج2، ص 244.

المشهد الثالث: يوم وفاة النبي ﷺ، وقبل أن يدفن، تداعى قادة الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة له من بينهم، وكان من الواضح أنهم ما سارعوا إلى هذا الاجتماع إلّا ليختاروا خليفة منهم في ظل انشغال المهاجرين بجنازة النبي ﷺ، ولكن المهاجرين تنبهوا فسارع أبو بكر وعمر إلى السقيفة. وهكذا انحصر الصراع على السلطة بين ثلاثة: أبي بكر وعمر من جهة المهاجرين، وسعد بن عبادة من جهة الأنصار..ونظرا لأن انقساما حدث في صفوف الأنصار، اغتنم المهاجرون الفرصة لمبايعة أبو بكر، وفي غمرة تدافعهم كادوا أن يطؤوا سعد بن عبادة -كما يروي ابن سعد في الطبقات- غير آبهين لسنه ولما به من مرض فلم يتمالك أحد أنصاره أن يصيح: "قتلتم سعدا[9]" فلم يتردّد عمر بن الخطاب أن يردّ قائلا: "قتل الله سعدا".

وكان هذا الصراع نموذجا لصراع سياسي علماني قائم على المواجهة ويعتمد لغة العنف، ولا يقيم وزنا لاعتبارات دينية[10].

وتروي كتب التاريخ تفاصيل أخرى -كما ينقلها طرابيشي- عن امتناع مجموعة من الصحابة أن يبايعوا أبا بكر، ثم استعمال عمر بن الخطاب

(9) ولسعد مكانة محترمة فقد كان في الجاهلية يكتب بالعربية، ويحسن العوم والرمي، وشهد العقبة وأحد والخندق، ولئن لم يشهد بدرا فقد كان حريصا عنها بشهادة الرسول نفسه ﷺ، ولذا يقال إن ﷺ ضرب له بسهم وأجره تماما كما لو أنه شارك فيها، وكان حامل راية الرسول ﷺ في بعض مغازيه... الطبقات الكبرى، ج3، ص616. والهامش من وضع طرابيشي.

(10) جورج طرابيشي، هرطقات 1، مصدر سابق، ص22. 23. 24.

للقوة والتهديد لإجبارهم على البيعة بمن فيهم علي بن أبي طالب . لذلك قال الطبري في تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثالث، ص 233. أن بيعة السقيفة: "كانت فلتة كفلتات الجاهلية" ويمكن القول بلغة اليوم أن لغة السياسة الدنيوية انتصرت على لغة الدين الأخروية في الفترة التي توصف بأنها ذهبية في التاريخ الإسلامي، فقناع الدولة يبدو إسلاميا ولكن تمظهرها الحقيقي جاهلي. وتمخض عن واقعة السقيفة جرثومة لازالت تنخر المجتمعات العربية الإسلامية إلى يوم الناس هذا، بدءا من الخلافة التي تسمى راشدة، فالحروب والنزاعات بدأت من تلك المرحلة: وقعة الجمل، وصفين، مقتل ثلاثة من الخلافة الراشدين، مقتل أولاد الخلفاء الراشدين: محمد بن أبي بكر الصديق، وعبيد الله بن عمر بن الخطاب، وربما أيضا ابنه الآخر عمر الذي يقال إن عبد الملك بن مروان دسّ عليه من طعنه بحربة مسمومة فمرض منها ومات. إضافة إلى مقتل الحسين -حفيد النبي ﷺ- البشع، وأربعة من أولاده، وأربعة من إخوته من أولاد علي بن أبي طالب، وثمانية آخرين من آل أبي طالب. بالإضافة إلى حربي المدينة ومكة في عهد يزيد بن معاوية التي سفكت فيها دماء كثيرة، وقتل فيها عددٌ من الصحابة، ونهبت المدينة المنورة على مدى ثلاثة أيام، وافتضت فيها ألف عذراء، وقد وصف ابن حزم في رسائله هذا الحدث بأنه: "أكبر مصائب الإسلام وخرومه، لأن أفاضل المسلمين وبقية الصحابة وخيار المسلمين من جلة التابعين قتلوا جهرا وظلما في الحرب وصبرا. وجالت الخيل في مسجد رسول الله ﷺ، وراثت وبالت في الروضة بين القبر والمنبر" . وبعدها توجّه جيش الأمويين إلى مكة فحاصروها ورموها بالمنجنيق فاحترقت من شرارة نيرانهم أستار الكعبة وسقفها وقرنا الكبش الذي فدى به الله إسماعيل (عليه السلام) وكانا في السقف. ولم يرفع الأمويون حصارهم عن مكة وقصفها بالمنجنيق حتى جاءهم نبأ وفاة يزيد بن معاوية. وبعد ثمان سنين أي عام 72هـ عاود الحجاج بن يوسف بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان حصار الكعبة التي تحصّن فيها ابن الزبير بن العوام، ورماها بالمنجنيق والنبال الحارقة على مدى أشهر، وبعدما خُذل ابن الزبير من قبل أصحابه أمسك به الحجاج، وقتله ثم صلبه وقطع رأسه وبعث به إلى عبد الملك بن مروان بدمشق.

إذن نخلص من كل هذه الشواهد التاريخية -كما يرى طرابيشي- إلى أن الإسلام الأول عرف تمييزا بين الدين والسياسة برغم قرابة عهد النبوة، فقد سفكت دماء كثيرة وتم تغليب السياسي الدنيوي على الديني الأخروي، وإثر هذه الصراعات ونتائجها غير المشرفة للوعي الديني كان لا بدّ أن تنشأ رؤية تذهب إلى الفصل بين الدين المثالي والممارسة البشرية المدنسة، وهذا يجد تبريرا عند الرسول ﷺ نفسه في التمييز بين مفهومي الخلافة والملك، وهي التفرقة التي يتشبث بها الفكر العلماني الحديث بين السلطتين الروحية والزمنية، ومن هذه الأحاديث، حديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده قال ﷺ: (الخلافة ثلاثون عاما، ثم يكون بعد ذلك الملك). وحديث رواه البزار في مسنده أن الرسول ﷺ قال: (إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكن ملكا وجبرية.) والحقيقة أن التمييز بين الخلافة بمعناها الديني والملك بمعناه الدنيوي إنما فرض نفسه بداية بالعهد الأموي عندما استأثر معاوية بن أبي سفيان بالملك لنفسه ثم أورثه لأولاده، وتم في عهده نقل مقر الدولة من العاصمة الأولى للإسلام إلى دمشق التي لا تزال في ذلك الوقت مدينة مسيحية، وهذا ما سيقوم به خلفاء بني العباس عندما ينقلون مركز الدولة مرة أخرى إلى الكوفة ثم إلى بغداد بعيدا عن مكة والمدينة المنورة.

وفيما بعد سيطر الأمراء البويهيون على المقدرات السياسية للدولة على مدى قرن وربع، ولقّبوا أنفسهم بألقاب تحيل لا إلى الله، بل إلى الدولة ومنهم على سبيل المثال: معز الدولة، عماد الدولة، عضد الدولة، عز الدولة..[11].

إذن بذرة العلمانية موجودة في تاريخ الإسلام منذ البداية، وجودها في المسيحية وتاريخ المسيحية، ويبين لنا طرابيشي أساس التوصل إلى هذا الرأي في قوله: "ولكن حذار من المغالطات التاريخية... أي أن ننسب إلى تاريخ الأمس ما كان ليس له أن يحدث إلّا في تاريخ اليوم. فليست بذرة العلمانية في المسيحية هي التي تطورت فأدت في الغرب ذي الأصول

(11) المصدر السابق، ص32، 33، 35.

المسيحية إلى ظهور العلمانية. بل إن القطيعة المعرفية التي أنجزتها الحداثة، وتمخض عنها ظهور العلمانية وانتصارها في الغرب المعاصر، هي التي أتاحت إمكانية الارتداد إلى الوراء لاكتشاف بذرتها في المسيحية الأولى وتاريخها الماضي. وكذلك الحال في الإسلام. فلن يكون أي مشروع للعلمنة في الإسلام المعاصر هو نتيجة تطور عضوي لبذرتها في الإسلام الأول وتاريخه الماضي، بل إن الثورة المعرفية التي لم تجترح بعد بسبب غياب مشروع حقيقي وفعال للحداثة في الإسلام المعاصر هي التي يمكن أن تستحث الوعي على اكتشاف بذور للعلمانية في تاريخ الإسلام وفي ممارسات المسلمين الماضية"[12].

3 - العلمانية ترياق للطائفية الإسلامية

يتفق خصوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر على أنها نموذج لإشكالية مستوردة من الغرب، أين كانت حلاً إجرائيا للصراع اللاهوتي والسياسي، الذي أخذ شكل حروب متوالية، وعن طريق تقليد الغرب في كل شيء جرى استنبات هذه الإشكالية في جسم الثقافة العربية دون أن تكون إليها حاجة ملحة، ويربط هؤلاء المفكرين[13] استيراد هذه الإشكالية بالأقلية المسيحية التي تحتاج إليها لإعادة ترتيب علاقتها بالأغلبية المسلمة، واتهمهم آخرون بالعمالة للغرب. صحيح أن العلمانية في وجه من وجوهها يمكن أن تمثل مطلبا ملحا للأقليات لأنها تكفل لهم المساواة أمام القانون، ولكنها في الحقيقة ليست مطلبا للأقلية المسيحية، لأن العلمانية إجراء لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة للدين الواحد. ولا نستثني الإسلام من هذه التعددية الطائفية، فالإسلام العربي يتألف من غالبية سنية، ولكن أيضا من أقليات شيعية: نصيرية، زيدية، اسماعيلية، درزية وإباضية. "ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية-

(12) المصدر السابق، ص34. 35.
(13) نذكر على سبيل المثال برهان غليون، محمد عابد الجابري، حسن حنفي.

إسلامية، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضا، وربما أساسا، قضية إسلامية- إسلامية. ولعلنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن تركيز خصوم العلمانية على البعد الأقلوي المسيحي لإشكالية العلمانية في العالم العربي إنما يخفي، مثله مثل كل منطوق به، مسكوتا عنه هو أعظم خطورة وفداحة بعد، ونعني به بعدها الطائفي الإسلامي»[14].

يتضح من هذا النص أن حجة خصوم العلمانية باطلة، فإذا كان الإسلام العربي خاصة يحتوي في تركيبته طائفية، فإن علاج تلك الطائفية لا يكون إلّا بتبني العلمانية كعلاج فعّال لأن ما يصلح كعلاج للطائفية في العالم المسيحي يصلح أيضا في نظيره الإسلامي.

وكان من الأحداث التي كشفت المسكوت عنه هو الاحتلال الأمريكي للعراق، ولكن القراءة الساذجة لذاك الحدث ترى بأن كارثة الاحتلال هي التي تسببت في إحداث الفتنة الطائفية، ولكن الحقيقة أن التدخل الأمريكي يتوقف عند حدود السبب الذي كشف عن هذه الطائفية التي عششت طوال قرون طويلة في شكل صراع سني- شيعي بقي إلى اليوم حياً في المستنقع العراقي نتيجة تغييب الحل العلماني[15].

ولكي يقدّم طرابيشي الدليل على هذه الطائفية المتجذّرة يقوم ببعث الصراع السني- الشيعي من مثواه التاريخي، والصراع كما هو معلوم سياسي دنيوي بدأ بالأحداث التي أشرنا إليها آنفا (يوم السقيفة) وما تلاه من وقعة صفين، الجمل، كربلاء... وفي العصر العباسي وبالتحديد سنة 344هـ ولدت أو بالأحرى تواصلت ظاهرة الاقتتال كل عام بين السنة والشيعة، وأول فتنة وقعت في بغداد بين السنة والشيعة كانت عام 349هـ وقد تعطلت الجمعة لاتصال الفتنة بين الجانبين (كما يروي ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد السابع).

---

(14) جورج طرابيشي، هرطقات 2- عن العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية، ط1، دار الساقي- رابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2008، ص9. 10. 11.

(15) المصدر السابق، ص11.

وفي سنة 351هـ كتب عامة الشيعة ببغداد، بأمر معز الدولة، على المساجد ما يلي: "لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة فدكا، ومن منع أن يدفن الحسين عند قبر جدّه، ومن نفى أبا ذر، ومن أخرج العباس من الشورى"[16].

وفي سنة 352هـ دشّن معز الدولة طقس عاشوراء الذي ستكون له أبعاد تأسيسية للانشقاق السياسي الشيعي الذي سيتحول إلى انشقاق ديني "ففي هذه السنة عاشر المحرم أمر معز الدولة أن يغلقوا دكاكينهم، ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة، ويلبسوا قبابا عملوها بالمسوح، وأن يخرج النساء منشرات الشعور مسودات الوجوه، قد شققن ثيابهن يدرن في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي، ففعل الناس ذلك، ولم يكن للسنيين قدرة على المنع لكثرة الشيعة ولأن السلطان معهم".

وفي "البداية والنهاية" الذي ألفه ابن كثير سجل حافل للاقتتال الدموي بين السنة والشيعة في العاشر من محرم من كل سنة وكمثال على ذلك:

- في عاشر المحرم من سنة 353هـ عملت الرافضة[17] عزاء الحسين كما تقدم في السنة الماضية فاقتتل الروافض وأهل السنة في هذا اليوم قتالا شديدا، وانتهبت الأموال.

- وفي سنة 363هـ في عاشوراء عُملت البدعة الشنعاء على عادة الروافض ووقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أهل السنة والرافضة... وذلك أن جماعة من أهل السنة أركبوا امرأة جملا وسموها عائشة، وتسمى بعضهم بطلحة، وبعضهم بالزبير، وقالوا نقاتل أصحاب عليّ، فقتل بسبب ذلك من الفريقين خلق كثير...

---

(16) معزّ الدولة لقب أطلقه الخليفة المستكفي بالله على أحمد بن بويه، وأما من منع فاطمة من إرثها عن أبيها لقرية فدك فهو أبو بكر، والتي منعت دفن الحسن عند قبر زوجها (محمد ص) وجده فهي عائشة، والذي نفى أبا ذر الغفاري إلى الربذة هو عثمان بن عفان، والذي استبعد العباس من الشورى هو عمر بن الخطاب. جورج طرابيشي، هرطقات 2، هامش ص15.

(17) هم الشيعة.

وفي تاريخ ابن الأثير أمثلة كثيرة يستشهد بها طرابيشي كذلك على الاقتتال المتواصل بين السنة والشيعة نقتصر على هذه الأمثلة:

- في سنة 361هـ وقعت ببغداد فتنة عظيمة وأظهروا العصبية الزائدة... فنهبت الأموال وقتل الرجال وأحرقت الدور...

- وفي سنة 363هـ ثارت العامة من أهل السنة بالشيعة وحاربوهم، وسفكت بينهم الدماء...

- وفي سنة 380هـ... وقعت الفتن بين أهل السنة والشيعة، وكثر القتل بينهم، وأحرق عدة محال، ونهبت الأموال، وأخربت المساكن، ودام ذلك عدة شهور.

- وفي سنة 408هـ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض قتل فيها خلق كثير من الفريقين.

- وفي سنة 432هـ وقع ببغداد فتنة عظيمة بين الروافض والسنة من أهل الكرخ وأهل باب البصرة، فقتل خلق كثير من الفريقين.

- وفي سنة 510هـ في عاشوراء كانت فتنة عظيمة بطوس (بين السنة والشيعة) فأدى ذلك إلى مضاربة، واستعان كل منهما بحزبه فثارت فتنة عظيمة حضرها جميع أهل طوس، وأحاطوا بالمشهد وضربوا وقتلوا من وجدوا فقتل بينهم جماعة ونهبت أموال جمّة.

إضافة إلى الحروب الفعلية بين السنة والشيعة، هناك حرب كلامية اشتعلت بينهما وبقي لهيبها يحرق الأخضر واليابس، ويضعف وحدة المسلمين إلى يوم الناس هذا، ومنذ مطلع القرن الثالث الهجري مع البخاري وابن حنبل بدأت الحرب القولية، قبل أن تعقبها في مطلع القرن الرابع الهجري حرب أخرى مضادة على أهل السنة بقلم متكلمي الشيعة (الكليني)، ويورد طرابيشي أمثلة كثيرة جدا عن هذه الحرب الكلامية ومن مصادر متعدّدة من القدماء والمحدثين والمعاصرين، ولكن في هذه الورقة نكتفي بالقليل منها:

أ - القراءة السنية

- يقول البخاري: "ما أبالي صليت خلف الجهمي[18] أو الرافضي أم صليت خلف اليهود والنصارى، لا يسلّم عليهم ولا يعادون (في المرض) ولا يناكحون ولا يشهدون (أي لا تتلى الشهادة على أمواتهم) ولا تؤكل ذبائحهم".

- يقول أحمد بن حنبل في كتاب السنة: "ليست الرافضة من الإسلام في شيء".

- يقول الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام: "عاشرت الناس وكلّمت أهل الكلام، فما رأيت أوسخ وسخا، ولا أقذر قذرا، ولا أضعف حجة من الرافضة".

- ويقول الإمام الاسفراييني في كتابه (التبصير في الدين): "إن جميع فرق الإمامية (يقصد الشيعة) ليسوا على شيء من الدين، ولا مزيد على هذا النوع من الكفر".

- ويقول الإمام البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق): "وأما الإمامية فإنا نكفّرهم ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم".

- ويرى ابن حزم الظاهري بأن "الروافض ليسوا من المسلمين، وليس قولهم حجة على الدين...وهي طائفة تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر".

- ويقول أبو حامد المقدسي (توفي 888هـ) في رسالته (الردّ على الرافضة): "لا يخفى على ذي بصيرة من المسلمين أن عقائد هذه الطائفة الرافضة على اختلاف أصنافها كفر صريح، وعناد على جهل قبيح، لا يتوقف الواقف عليه عن تكفيرهم والحكم عليهم بالمروق من دين الإسلام".

---

(18) نسبة إلى الجهم بن صفوان، يقول بالجبر الخالص (وهو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى) ظهرت بدعته بترمذ وقتل بمرو في آخر ملك بني أمية. عن الشهرستاني، الملل والنحل، ط2، دار الفكر، بيروت، 2002، ص69.

- ويقول ابن تيمية في كتابه الناري ضدّ الشيعة (منهاج السنة النبوية في نقض دعاوى الرافضة والقدرية) بأنهم: "شرّ من عامة أهل الأهواء وأحق بالقتال من الخوارج[19]." وأفتى بقتالهم لأنهم خطراً يتهدّد المسلمين.

- ويقول رشيد رضا في المنار عن الرافضة: "إنهم كانوا أشدّ النقم والدواهي التي أصيب بها الإسلام، فهم مبتدعو أكثر البدع الفاسدة التي شوّهت نقاءه، وهم الذين صدّعوا وحدته وأضعفوا شوكته، وشوّهوا جماله، وجعلوا توحيده وثنية، وأخوته عداوة وبغضاء".

وقد صدرت في الفترة المعاصرة فتاوى عديدة خاصة من السعودية، تكفّر الروافض وتدعوا إلى مقاطعتهم والحذر منهم، وكان طبيعيا أن يفتي الشيخ ابن باز بعدم جواز التقريب بين السنة والشيعة: "التقريب بين الرافضة وبين أهل السنة غير ممكن، لأن العقيدة مختلفة. فعقيدة أهل السنة والجماعة توحيد الله وإخلاص العبادة لله. . .ومحبة الصحابة جميعا والترضي عنهم والإيمان بأنهم أفضل خلق الله بعد الأنبياء. . .والرافضة خلاف ذلك. فلا يمكن الجمع بينهما. فكما أنه لا يمكن الجمع بين اليهود والنصارى والوثنيين وأهل السنة، فكذلك لا يمكن التقريب بين الرافضة وأهل السنة لاختلاف العقيدة".

ب - القراءة الشيعية:

- يقول العلامة الحلي في كتابه (تحرير الأحكام): "الكافر نجس، وهو كل من جحد ما يعلم ثبوته في الدين ضرورة، سواء كانوا حربيين أو أهل كتاب أو مرتدين، وكذا النواصب[20] والغلاة والخوارج".

- ويرى المحقق البحراني في كتابه (الحدائق الناضرة) أن: "لا خلاف

---

(19) تاريخيا هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي حين جرى أمر المحكّمين واجتمعوا بحروراء وهي إحدى القرى بالكوفة. وتطلق التسمية كذلك على كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه. الملل والنحل، ص92-93.

(20) يقصد بهم أهل السنة والجماعة، وسمّوا كذلك لأنهم في زعم الشيعة- يناصبون أهل البيت العداء.

في كفر الناصب ونجاسته وحلّ ماله ودمه وأن حكمه حكم الكافر".

- ويذهب الخوئي في كتابه (مصباح النقاهة) إلى أن: "الناصب لنا أهل البيت شرّ من اليهود والنصارى وأهون من الكلب، وإنه تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب، وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه".

- وأفتى العاملي في (الدروس الشرعية): "لا يرث الكافر المسلم، ولا فرق بين الحربي والذمّي والخارجي والناصبي...لا يغسّل الكافر ولا يكفّن ولا يصلّى عليه ولا يدفن، وكذا الناصب".

- وأفتى الخميني في (تحرير الوسيلة) بأنه: "لا يجوز تغسيل الكافر ومن حكم بكفره من المسلمين كالنواصب والخوارج".

- كما أفتى في نفس الكتاب بـ: "لا يجوز للمؤمنة أن تنكح الناصب المعلن بعداوة أهل البيت ولا الغالي المعتقد بألوهيتهم أو نبوتهم، وكذا لا يجوز للمؤمن أن ينكح الناصبة والغالية لأنهما بحكم الكفار وإن إنْتَحَلا دين الإسلام".

- وذهب كذلك إلى ترجيح: "إلحاق الناصب بأهل الحرب الذين يستحل دماؤهم وأموالهم وسبي نسائهم وأطفالهم".

ولكن لحسن الحظ أن جميع هذه الأحكام الفقهية الشيعية التي تخص النواصب (أهل السنة) على حدّ تعبيرهم هي في حالة وقف تنفيذ، والمبدأ الذي يحول دون تفعيلها هو مبدأ التقية[21] في الحياة الدنيا أو إرجاء تنفيذها إلى الآخرة.

يستنتج طرابيشي مما سبق أن ما جرى ويجري إلى الآن في العراق، وفي أي بلد يحوز سنة وشيعة هو نتيجة لازمة بالضرورة لأن هذه المجتمعات ظروفها مهيأة سلفا للانفجار الطائفي - والذي لا أتمناه شخصيا أن يحدث

(21) التقية هي الخشية والخوف. وهي مصانعة الناس والتظاهر بغير ما يعتقد خوفا من البطش، وهي من مبادئ الشيعة. المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط3، دار المشرق، بيروت، 2008، ص1554.

في أي بلد مسلم - مما يجعلنا نقتنع بأن الطائفية ليست حدثا مصطنعا بعامل خارجي، بل هو من الثوابت في الإسلام التاريخي، والسبيل إلى تسوية العلاقات بين جميع الطوائف هو العلمانية، لأنها أثبتت نجاعتها في أوروبا ولو بشكل نسبي، ولا تستطيع الديمقراطية وحدها أن تهدم الهوة بين الطوائف لأسباب كثيرة، لذلك فشلت ديمقراطية العالم العربي والإسلامي لأنها مفصولة عن العلمانية..»[22].

4 - العلمانية مشروع واقعي

يعترف جورج طرابيشي بأن العلمانية التي يدافع عنها ليست العلاج الشافي والنهائي لأمراض المجتمعات العربية والإسلامية، لأن العلمانية في ذاتها تحتاج إلى تكييف وتطوير، فإذا كانت العلمانية في الغرب حيّدت الدين عن الدولة، ففي الجهة العربية الإسلامية لابدّ أن يتم تحييد الطائفية الدينية نفسها مادام الإسلام ينشطر إلى طوائف متباينة ومتعادية، كما يجب أن تعلمن المجتمع، أي تعيد تمكينه من القبول بتعدّد الأديان والطوائف، والاعتراف المتبادل بشرعية التواجد والعيش المشترك، عن طريق بيداغوجيا طويلة النفس تبلغ الأعماق المجتمعية ولا تكتفي بالسطح المعلن.

كما ينبغي علمنة الدين الإسلامي نفسه، والمقصود بذلك التمييز فيه بين الزمني والروحي، فالانقسام الطائفي سببه سياسي وليس ديني، والخلافة مسألة تاريخية تقادمت وزالت حتى من الوجود ولم يبق إلّا اسمها، فلا مبرّر إذن لاستمرار الصراع والانقسام على الصعيد السني، أما بالنسبة للشيعة فهي مسألة لاهوتية ولكن يمكن إعادة تأويلها لتصبح روحية خالصة، وفكّ ارتباطها بالصراع مع أهل السنة.

وبهذا تتيح العلمانية للإسلام إمكانية الانعتاق من التسييس والأدلجة الذي يضيقه به دعاة الإسلام السياسي بمختلف تياراتهم، وشعارهم الأساسي إعادة الأسلمة والتي تعني تحويل الإسلام إلى إيديولوجيا مناهضة للحداثة،

---

(22) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص 89-90.

وهذا خطر على الإسلام الشعبي غير المـــؤَدْلَج.

ولنفترض جدلا بأن ما نتحدث عنه -كما يرى طرابيشي- يوطوبيا جديدة، فهذه اليوطوبيا ضرورية لأنه تفتح آفاق الحداثة، لتفادي التخلف والسقوط في الهمجية التي تمثلها الجماعات الإرهابية المنتسبة إلى الإسلام، ولا توجد طريقة أخرى غير العلمنة يمكن أن ترتقي بالإسلام إلى الروحنة، وتنفض عنه غبار الأدلجة ليتمكن من الانفتاح على الحداثة ومنجزاتها ويقدّم ما عنده من خير للبشرية جمعاء[23].

وإذا كان الأمر كذلك فالعلمانية تحتاج إلى زرع مفاهيمها لدى النشء في المراحل الأولى من التعليم، فهي قرار بيداغوجي قبل أن تكون قرارا سياسيا، بمعنى ينبغي زرع العلمانية في العقول ثم تأتي الديمقراطية والعقلانية لتكملا مسار الحداثة، وإن كان هذا مسارا شاقا ولكنه هدف لابدّ منه.

وإذا كانت أوروبا تطورت، فليست لأنها مسيحية، وإنما لأنها علمانية، فكذلك الدول العربية الإسلامية إذا أرادت أن تلحق بركب الحداثة فعليها أن تتعلمن، وسوف لن يكون ذلك في زمن طويل كما حدث مع أوروبا، وإنما في زمن قصير بالنظر إلى التراكم المعرفي والتطور التقني[24].

قراءة نقدية

تعدّ مسألة العلمانية وما يرتبط بها من إشكاليات ومفاهيم كالتحديث والدمقرطة والعقلنة مندرجة في إطار اهتمامات المؤسسات البحثية في الغرب، وفي العالم العربي الإسلامي وانعكس ذلك على الدوائر السياسية والإعلامية ولاسيما في السنوات الأخيرة، إذ أصبح الإسلام والمسلمون موضع اهتمام (إيجابا أو سلبا) بفعل تشابك أوضاع العالم وتداخل قضاياه، وسواء كان هذا الاهتمام سببه الغرب أو كان نابعا من ذوات مفكرين عرب ومسلمين.

---

(23) جورج طرابيشي، هرطقات 2، مصدر سابق، ص89-95.
(24) المصدر السابق، ص98.

ولا يخرج موقف طرابيشي عن هذا الإطار الذي رسمناه، إذ ينطلق من فكرة أن العلمانية كفصل للديني عن السياسي كانت موجودة في الإسلام التاريخي، ولجأ في الوقت نفسه إلى التنقيب التاريخي فأوجد للمصطلح جذرا في الفكر العربي المسيحي الذي يعود إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وبهذا الإجراء تفادى إطلاقا أن ينطبق عليه حكم استيراد مصطلحات من الغرب، وليس للقارئ إلّا أن يستحسن جهده في تسويغ العلمانية بهذه البراعة الأركيولوجية، ويعترف طرابيشي بأن الإسلام ليست فيه كنيسة، ولكن هناك مبدأ للسيطرة كامن في الخلفاء أنفسهم، وليس المهم أي مؤسسة تسيطر، ولكن المهم أن هناك سيطرة، ومن المبادئ التي تقوم عليها هذه السيطرة أن التعاليم الدينية هي التي ينبغي أن تشكّل المعيار الأخير بالنسبة لكل القضايا الروحية والزمنية على حدّ سواء، فالعلمانية موقف رافض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط مفهوميا بجعل الاعتبارات الدينية نهائية فيما يخص الأمور الروحية والزمنية معا.

ويبدو طرابيشي في تحليله أنه تجاوز عددا من المطبات التي يقع فيها الكثير من الباحثين، من بينها الحديث عن الإسلام التاريخي العربي كحالة خاصة، وتجاوز الرأي الرائج بين بعض المثقفين ووسائل الإعلام من أن هناك إسلام موحد وصلب يقف وجها لوجه أمام علمانية متجانسة وموحدة، فليس الإسلام حالة نمطية ومكرّرة عن جميع المسلمين في كل بقاع الأرض، ولا العلمانية حالة مكتملة وموحدة، ولا العلاقة بينهما على صورة واحدة، والإسلام إذا كانت مبادئه الأساسية واحدة إلّا أنه دين تعدّدي على صعيد التأويل والفهم والممارسة الفردية والاجتماعية، وكذلك المسألة بالنسبة لتقليد العلمانية فإنها بالغة التعدّد والاختلاف، مما يجعل من الصعب العثور على نقاط التقاء بينهما، سواء عند منظريها أو المدافعين عنها.

وما يمكن تسجيله في تحليل طرابيشي أنه حاول أن يكون موضوعيا صاحب رأي يريد أن يعضّده بأدلة حتى يكون رأيا قويا ومؤسسا، دون أن يطلق أحكاما قيمية على أشخاص الصحابة، كما أن لغته خالية من كل تهجم يسيء إلى الحقبات التاريخية والأديان والفرق، وحاول أن ينقل كل ذلك من كتب التاريخ الأساسية والمصادر الأولى...

وتاريخيا العلمانية لم تكن نتاج نقاش فكري هادئ في الأوساط الفكرية والسياسية بقدر ما كانت إجراء برجماتيا فرضته أجواء الحروب الدينية التي اخترقت عموم القارة الأوروبية، فالعلمانية هي تسويات تاريخية مما جعل من غير الممكن استمرار الوضع على ما هو عليه، لذلك يقترحها طرابيشي كترياق لعلاج الطائفية في العالم العربي الإسلامي خاصة في العراق الذي دمّرت الطائفية كيان هذا البلد، ذلك الصراع القديم الجديد بين السنة والشيعة بعدما فشل العامل الديني في القضاء أو حتى التخفيف من حالة التوتر بين طائفتين من أكبر طوائف الإسلام.

وطرابيشي عندما يقر براهنية المطلب العلماني في أفق المناخ السياسي السائد اليوم في العالم العربي الإسلامي، فإنه لا يلوّح بشعار مستنفذ القيمة كما يبدو، ذلك أن المتابع للأدبيات السياسية التي تملأ فضاء الفكر العربي في الفلسفة والسياسة وفي برامج الأحزاب هو الذي يمنحه مبرّر إطلاق هذه الدعوى، كما أن العلمنة تعتمد مبدأ النقد وتشكّل رغبة في تعقّل شروط السلطة في المجتمع، مع توجّه عام يتوخّى تأسيس المجال السياسي كمجال معرفي مستقل عن الافتراضات الدينية تعتبر مطلبا سياسيا تاريخيا ملحا بالنسبة لواقع صراعات السلطة في العالم العربي الإسلامي، وأما عن الذين يتحدثون في موضوع العلمانية عن التغريب والتبعية لا يهتمون بنقدها وإعادة بناء مفهومها في ضوء معطيات الصراع السياسي العالمي وتطور الفلسفة السياسية، ووضع الممارسة الدينية السائدة اليوم في العالم، فمحاولة إعادة بناء المفهوم مطابق لحاجة تاريخية في حياتنا السياسية، ولا يعني أبدا القيام بنسخ تجارب أو استعادة معطيات نظرية جاهزة، ففي الفضاء السياسي العربي اليوم، وربما أكثر من أي وقت مضى أسئلة متعدّدة تدعو إلى مزيد من تعميق النظر في دلالات العلمانية. وإذا كان خطاب النهضة الإصلاحي العربي لم يتمكن من صياغة نظرية سياسية متكاملة لأن دعواه كانت ذات صبغة سجالية إيديولوجية مستعجلة، فالرهان الحالي يتمثل بضرورة العناية مجدّدا بالفكر السياسي، والكثير من المفكرين العرب المعاصرين يردّون إخفاق العرب والمسلمين في بناء الدولة الوطنية العلمانية، والمشروع

السياسي الديمقراطي إلى عدم الاهتمام بالتنظير السياسي الذي ما فتئ يشكل الملمح البارز.

وعلى صعيد آخر فإن طرابيشي عندما يعرّف العلمانية بأنها فصل بين الدين والدولة، هذا التعريف في الحقيقة تجاوزه الزمن، لأن التعريف ظهر إلى الوجود والعلمنة في الغرب مازالت في بداياتها، ولم تتبلور نتائجها على الواقع، ومازالت الدولة القومية لم تتقو بمؤسساتها الأمنية والقانونية والتربوية ولا تستطيع الوصول إلى كل المواطنين، ولم تبلغ وسائل الإعلام قوتها، ولكن الأمور تغيرت فيما بعد، فقد ازدادت الدولة العلمانية قوة وأحكمت قبضتها الأمنية والتربوية والقانونية من الداخل على الفرد بمساعدة وسائل الإعلام، وكان من نتيجة ذلك إعادة صياغة صورة الإنسان وصنع قيم أخرى، وكان يجدر بتعريف طرابيشي أن يصاحب هذه الانقلابات، ليحيط بحدود المفهوم الذي أصبح علمانية شاملة أي رؤية شاملة للعالم، عقلانية مادية لا تعترف بالخصوصية الإنسانية، فالإنسان ليس إلّا جزءا من المادة، وليست هناك قيم أخلاقية ثابتة، والواقع المادي وحده هو مصدر المعرفة، بدل أن يتوقف عند حدود الفصل بين الدين والدولة.

كما نظر طرابيشي إلى الإسلام على أنه يحوي بذور العلمانية، وهو بهذا يطابقه بالمسيحية، مما يجعل من الخصوصية الإسلامية قضية فارغة من المعنى، ورغم أن طرابيشي بيّن بالأدلة التاريخية أن هناك تمايزا ما بين الحقل الديني والحقل السياسي في التجربة التاريخية الإسلامية، ولكنه من التعسّف القول بوجود علمنة بكل معاني الكلمة، أي كعملية ذات شرعية دينية واجتماعية، وكذلك اعتناق مثل هذا الرأي يؤدي إلى التسليم بأن الحقيقة الإسلامية يمكن أن تنقسم إلى ديني ودنيوي مثلما هو الحال في المسيحية التاريخية، ورغم الانحراف التدريجي للخلفاء عن أسس الشريعة إلّا أنه من الصعب وصف الدولة الإسلامية (في عهد الخلفاء الراشدين، بني أمية، بني العباس) بأنها علمانية، لأن ذلك لم يؤد إلى تراجع فاعلية الدين، والخلفاء في ذاتهم لم يكونوا دهريين بامتياز، ولكنهم كانوا خليطا من سلطان العصبية وسلطان الشريعة.

كما أن هناك اختلافا في عمق دلالات مصطلحات (الدين والدنيا) في استعمالات طرابيشي بين التجربة المسيحية والتجربة الإسلامية، وقد وضّح رفيق عبد السلام في كتابه (في العلمانية والدين والديمقراطية) هذه النقطة بفقرة قوية الدلالة ارتأيت أن أنقلها كما هي يقول: "إن إضافة الإسلام الكبرى تتمثل في تغيير معنى الديني أصلا من خلال وصله بالدنيوي، وتغيير معنى الدنيوي عبر وصله بالروحي والديني، مما يجعل الواحد منهما وثيق الصلة بالآخر. ولعل التقارب الاشتقاقي لكلمتي دين ودنيا في اللغة العربية، فضلا عن اقترانهما الوثيق في سياق الخطاب القرآني، يبرز هذا الوثاق الشديد بينهما. ويمكن القول هنا إن الإسلام يؤسّس ضربا جديدا من الدنيوية يمكن تسميتها بالدنيوية المتعالية، أو الدنيوية الروحية، كما أنه يعطي دلالة جديدة لمعنى الروحي والديني في إطار ما يمكن تسميته بالروحية الدنيوية. ففيما يحث الإسلام على التمتع بطيبات هذه الحياة الدنيا، فإنه يحرص على إكسائها بالفضائل الأخلاقية والروحية بهدف الارتقاء بالمادي إلى طور السمو الروحي. وهكذا يمكن القول إن جوهر الاختلاف بين الإسلام والعلمانية لا يعود إلى ارتباطه بالمطلقات الغيبية مقابل ارتباط العلمانية بعالم الدنيا النسبية بقدر ما يتعلق بنوعية الرؤية إلى هذه الدنيا وصلتها بالآخرة".

ورأينا طرابيشي يهاجم المفكرين العرب والمسلمين الذين يعارضون الحل العلماني، وهذه المعارضة لها الحق في ذلك -مثلما له الحق في التعبير عن رأيه والدفاع عنه- لأن الاعتراض على العلمانية لا يخص العرب والمسلمين وحدهم، بل تشاركهم تيارات فكرية متعدّدة في العالم تنبهت إلى تلك العلمانية الصلبة أو الشاملة[25] لأنها تشكّل خطرا بنزعتها المادية ومنحاها العدمي على الأفراد والمجتمعات.

والعلمانية تعني من بين ما تعنيه أن كل فرد سيد نفسه دون تجن على حرية الآخرين، والدولة هي التي تتحكم في المجال القانوني دون أن تملي إرادتها على المجتمع المدني، والذي يقف نشاطه عند حدود حرية الفرد،

---

(25) عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر، دمشق-بيروت، 2000م، ص120 وما بعدها.

وأكثر من هذا فإن الدولة تتكفل بضمان حرية الفرد، وحمايته إزاء المجتمع المدني، وبعد أن تتخلص الدولة من غريمها (الدين) تصبح هي خطرا جديدا يتربص باستقلالية الفرد والمجتمع[26]، وهذا الخطر يكمن كذلك في أن الممسكين بالسلطة يقيمون عبادة جديدة هي عبادة الدولة بالذات، عبادة الدولة بمؤسساتها وممثليها، فوجود دين رسمي لا يسمح بأن تتحول الدولة إلى دين، وعملية إزاحة الدين عن موقعه هو الذي سمح بظهور هذه الديانة الجديدة، فيصبح أولئك الذين أرادوا تحرير البشر من ربقة الدين، هم بأنفسهم على وشك التحول إلى موظفين في خدمة عبادة لا تقل قمعا، فعندما تصبح الدولة هي التي تملي على الشعب ما ينبغي أن يعتقد يصبح الأمر متعلقا بنوع من الدين السياسي. والدين السياسي عادة ما يعمد إلى محاربة الدين التقليدي، أو الهيمنة عليه وتهميشه، ولم يحدث أبدا أن اكتفت الدولة بدور الحكم المحايد.

وأما إصرار طرابيشي على الحل العلماني لمشكلات العالم العربي الإسلامي، فلنا أن نسأل كيف يمكن تطبيقها؟ هل يمكن فرضها بالقوة كما فعلت تركيا أم يجب تخيير هذه المجتمعات بين العلمانية والإسلام؟

والجواب الذي يبدو وأنه قريب إلى الصواب هو أنه إذا أرادت الدول العربية الإسلامية فرض العلمانية بالقوة فإن هذا الفرض سيتحول إلى استبداد من نوع آخر، وسيلقى حتما معارضة من داخل المجتمعات ذاتها، وهذا سيدفع بالدولة إلى المناورة والمخاتلة في التعبير عن توجهاتها العلمانية وإلى الاستعمال الذرائعي للشرعية الدينية، ناهيك عن اشتداد عود التيارات والأحزاب الإسلامية خاصة بعد الثورات العربية الأخيرة في كل من تونس، مصر، المغرب، ليبيا... فعلى سبيل المثال منع ارتداء الحجاب بنص القانون في تركيا لم يمنع عدد كبير من النساء التركيات من التحجّب مما يظهر شرخا واسعا بين النصوص القانونية العلمانية والواقع الاجتماعي الذي يسير بسرعة نحو التدين، أما إذا خيّرت المجتمعات أو تركت تسير سيرا

---

(26) تزفتان تودوروف، روح الأنوار، روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، ط1، دار محمد علي، تونس، 2007م، ص66 وما بعدها.

طبيعيا فإنها ستختار حتما طريق التدين أو حتى تطالب بدولة إسلامية، لأن المجتمعات العربية الإسلامية مجتمعات متدينة أو تريد أن تتدين، ومن المستحيل التخلص من الميراث الإسلامي لدى هذه المجتمعات[27].

خاتمة

العلمانية كمصطلح شاع بأن أصله غربي، لكن مع جورج طرابيشي أصبحت له أصولا عربية مسيحية، وهو يشير إلى الدنيوية، واستبعاد كل ما هو غيبي من الحياة الاجتماعية والسياسية، ولهذا المصطلح أعداء كُثُر من المفكرين ورجال الدين العرب والمسلمين على اعتبار أنه مصطلح دخيل، لكن طرابيشي بيّن لنا بأدلة تاريخية -سواء صحَ تأويله لها أم لا- أن العلمانية صاحبت الإسلام منذ بداية تأسيس الرسول ﷺ لدولة المدينة إلى غاية خلفاء بني العباس مرورا بالخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية، ولتأكيد ضرورة العلمانية بالنسبة للبلدان العربية والإسلامية، تتبع الصراع القديم الجديد بين السنَة والشيعة من بدايته إلى يوم الناس هذا، وما صاحب هذا الصراع من دموية وتجييش فكري وإيديولوجية مسيّسة، ولا دخل للاحتلال الأجنبي في صنع هذه الطائفية المزمنة إلَا من جهة استغلاله إيَاها لبلوغ أهدافه، لأن الطائفية موجودة أصلا في الجسم الديني-السياسي العربي المريض. وعلاج المرض لا يكون فعَالا إلَا بتطبيق العلمانية لأنها الطريق إلى الحداثة، هذه الحداثة التي ترنو إليها أعناق الشعوب العربية والإسلامية.

ورغم ما يعتري موقف طرابيشي من ثغرات قد لا يغض الطرف عنها

---

(27) اعتمدت في كتابة هذا التعليق على المراجع التالية:

- عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط2، دار الساقي، بيروت، 1998م، ص47.
- كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص93. 94. 115. 190. 192.
- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر، دمشق-بيروت، 2000، ص25. 121. 122.
- رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية-المفاهيم والسياقات، ط1، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، 1429ه، ص11. 89. 111. 115.

الكثير من الباحثين، إلّا أن محاولته لا تخلو من نقاط قوة تستحقَ البحث وتعميق النقاش فيها ولكن في مخابر البحث المتخصصة، والدوائر السياسية التي تحمل هموم شعوبها بعيدا عن الأحكام الإيديولوجية المبتسرة.

وفي نهاية هذه الورقة يمكن القول أن المناداة بدولة علمانية نظريا على الأقل مطلب مشروع ومعقول في العالم العربي والإسلامي، لما تتيحه من تحديث يقضي على الكثير من المشاكل التي تتخبَط فيها المجتمعات، ولكن الشرط الذي يبدو أنه ضروري هو طرح هذه المسألة على طاولة النقاش والتفكير الهادئ، وتأخذ حقَها من التنظير الفكري، ودراستها من كل الجوانب ليس فقط السياسي وأخذ الظروف المحيطة في الحسبان، حينها فقط تكون لنا شجاعة المضي في هذه الطريق.

الباب الثاني

في مساءلة العلمانية معرفيا

«هيا بنا جميعا إلى الأغورا».

هوميروس

«إن عصرنا لهو عصر النقد الذي يجب أن يخضع كل شيء له، ويود الدين، عبر قدسيته، والتشريع، عبر جلاله، عادة أن يتملصا منه، إلا أنهما يثيران بذلك شكوكا في محلها ولا يستطيعان أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصادق الذي يوليه العقل فقط من يفوز في امتحانه الحر والعلني».

كانط، نقد العقل المحض
(مقدمة الطبعة الأولى)

الدرب السابع

نقد عبد الوهاب المسيري للعلمانية

أ. محمد الشريف الطاهر*

مقدمة

منذ عصر النهضة العربية ولا يزال النقاش محتدما حول موضوع العلمانية، بين رافض لها ومقبل عليها، وقد انشقت الأمة العربية الإسلامية على إثر ذلك إلى تيارين هما الإسلامية الرافضة للعلمانية والعلمانية الداعية إليها، وقد تشكل كلا التيارين على المستوى السياسي في شكل أحزاب وحركات نضالية، وعلى المستوى الفكري في أعمال العديد من المفكرين العرب والمسلمين.

وبهذا النقاش الحاد في عالمنا العربي الإسلامي اجتهد المسيري في حل مشكلة العلمانية، باعتبارها مشكلة مفاهيمية في مجالنا التداولي، وباعتبارها ظاهرة في سياق الحضارة الغربية. طارحا بذلك مشروعا معرفيا يهدف من خلاله إلى نقد الحضارة الغربية من وجهة إنسانية، وهذا ما يدعونا إلى طرح التساؤل حول مشروع المسيري: كيف استوعب المسيري العلمانية؟ وكيف قام بتفكيكها؟

(*) باحث أكاديمي من الجزائر.

أولا: الاشتقاق اللغوي لكلمة علمانية

العلمانية مفهوم دخيل على اللغة العربية من المجال التداولي الغربي، وفي اللغات الأجنبية لها مدلولان لهذا كان لا بد من عـرض الاشتقـاق اللغـوي في اللغـات الأوروبية ثم في العربية وسأستـعمـل الرمـز "E للإنجليـزيـة" والرمز "F للفرنسية".

1 - الاشتقاق اللغوي في اللغات الأوروبية:

وكما سبق لها مدلولان:

أ - Seculaire: وهي صفة مشتقة من اللاتينية Saeculum[1] بمعنى العصر أو الجيل وفي اللاتينية لها مرادف وهي موندوس Mundus وهي تعني المكان وبالتالي فإن "Saeculum" فهي مقترنة بالزمان أما Mundus فهي مقترنة بالمكان، والأولى قريبة من اليونانية آيون Aeon التي تأخذ معنى العصر أو الزمان، أما في الثانية، فهي قريبة من Comos الكون أو (المكان)[2]، وبالتالي فإنها مرتبطة من الناحية الاشتقاقية بالزمان والمكان الدنيويين.

وكلمة Secularisation هي فعل العلمنة Action de sculariser[3] وتعني "Passage d'un religieux la vie seculaire"[4] نقل الديني إلى الحياة الدنيا.

أما Seculariser فهي تعني تخصيص أموال وأملاك الكنيسة لأغراض ومصالح علمانية (لائكية) ودنيوية[5] كعلمنة الدير وعلمنة التعليم، وأما كلمة : seculier فلها معنيان:

---

(1) Larousse pratique: Larousse Italie, Juin 2003, P348.

(2) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص53.

(3) Larousse pratique, O. P. C. I. T, P348.

(4) Cristian Godin: Dictionnaire de Philosophie, Fayard, France, 2004, P189.

(5) Larousse pratique, O. P. C. I. T, P348.

1 - وهي تعني رجل الدين الذي لا ينتمي إلى الإكليروس أو مجمع الكنيسة.

2 - وتعني كل ما له علاقة بالدنيوي في مقابل الكنسي أي سلطة مدنية، وسلطة قضائية.

ومن كل هذه الاشتقاقات فإن الكلمة المستعملة هي: Secularisation وSecularisin.

أما عن تاريخ استعمال الكلمة، فيذهب الباحث التونسي رفيق عبد السلام بوشلاقة إلى أن الكلمة بدأ استخدامها اصطلاحا واشتقاقا منذ القرن الثالث عشر داخل الكنيسة، للرهبان الذين يسهرون على خدمة الشؤون الدنيوية لعامة الناس تمييزا لهم عن الرهبان المتفرغين للعبادة والزهد وممارسة الطقوس وعن هذه اللحظة أصبحت العلمانية تدل على كل هو دنيوي في مقابل كل ما هو كنسي[6]. وأما المسيري فقد أرجع تاريخ ظهور الكلمة إلى العصور الوسطى حيث كانت تعني: العالم في مقابل الكنيسة ثم تطور في نهاية حرب عام (1648) مع توقيع صلح وستفاليا، وبداية ظهور ما يسمى بالدولة القومية وهي دولة علمانية لا تخضع لسلطة الكنيسة فأصبح يعني "نقل ممتلكات الكنيسة إلى الدولة[7]".

ب - La Laicité: وهذه الكلمة مستعملة كثيرا في اللغة الفرنسية[8] وليست لها نظائر في اللغة الإنجليزية والألمانية، وكلمة La Laicité مشتقة من كلمة Lai'e وهي اسم صفة من اللاتينية Laicas والذي يعني أخ مساعد (راهب مساعد) Frere Lai وأخت مساعدة (راهبة مساعدة) Soeur Laie[9] وتعني رجل الدين وأخت راهبة ينتمون إلى جمعية دينية رهبانية، خاضعون لنظامها في الوقت الذي يسلكون فيه مسلكا دنيويا وقد اشتقت من Lai'e

---

(6) رفيق عبد السلام بوشلاقة: محور العلمانية والحلولية في فكر المسيري (ملتقى) في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي وحضاري، م1، دار الشروق، 2004، ص298.

(7) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص53-54.

(8) رفيق عبد السلام بوشناق: محور العلمانية والحلولية فكر المسيري، ص299.

(9) Larousse pratique, O.P.C.I.T, P1837.

كلمة Laic أي العلمنة وهي صفة لكلمة Laique: وLaicisation وهي كذلك اسم مؤنث لاسم فاعل لكلمة Laiciser وتعني علمنة التعليم، وأما Laiciser وهي فعل يصرف ضمن أفعال الدرجة الثالثة، ويقصد بها التحول إلى العلمانية والتخلص من السلطة الدينية وكذلك تعني تنظيم حسب مبادئ العلمانية، وأما Laicisime فهي مذهب يؤكد على فصل الدين عن الدولة، وكلمة Laicite وهي الأكثر شيوعا: وتعني (أولا) كل ما هو لائكي مستقل عن كل الأفكار والمبادئ الكنسية (ثانيا) تنظيم سياسي مؤسس على فصل الكنيسة عن الدولة من أهدافه تنظيم التعليم العام.

1 - الاشتقاق اللغوي للعلمانية في اللغة العربية:

وقد ترجمت كلمة Secular أول مرة على يد الشيخ جمال الدين الأفغاني في كتابه "الرد على الدهريين"[10] حيث عمل على نقد التيار الطبيعي/المادي، وقد ترجمها من خلال المصطلح القرآني "الدهريين"، وهذا المصطلح قليل الاستعمال (وإن كان من حيث دلالته المعرفية - عند الباحث- أكثر دلالة).

والمصطلح الأكثر استعمالا هو العلمانية، ولكن هذه الكلمة غير واضحة فهناك من يرجعها إلى العلم ومنهم من يرجعها إلى العالم، ونجد الأستاذ طه عبد الرحمن يؤكد هذا التمييز بقوله "تميز بين العلموية والعلمانية؛ العلموية هي عبارة عن النزعة التي يعتقد أهلها أن العلم قادر على الإحاطة بحقائق الأشياء وعلى النهوض بحل المعضلات التي تواجه العقل الإنساني وعلى تلبية مختلف مطالبه من المعرفة، ومصطلح العلموية يقابل اللفظ الأجنبي Scientisim[E] أو Scientisme[F] أما العلمانية فهي عبارة عن النزعة التي تخلع على مختلف المؤسسات طابعا لا دينيا ومصطلح "العلمانية" يقابل اللفظ الأجنبي Secularism[E] و Laicisme[11].

(10) رفيق عبد السلام بوشلاقة: مصدر سابق، ص296.

(11) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب الأقصى، 2005، ط3،ص 113.

وعلى نقيض الأستاذ طه عبد الرحمن نجد فؤاد زكرياء يذهب إلى أنه من الأجدر ترجمة المصطلح إلى الزمانية[12]، وهي الأدق والأكثر دلالة من العلمانية التي تعني العالم، وهذه الأخيرة أقرب من العلم والذي جاءت منه العلمانية، ولكن لا فرق بين العِلمانية والعَلمانية إذ أن كلاهما يقود إلى الآخر، فالعلم يهتم بالعالم والعالم لكي نعرفه لا بد من العلم.

ثانيا: مفهوم العلمانية بوصفه مشكلة

إن التحديد اللغوي للعلمانية لا يقدم لنا صورة دقيقة عنها، بقدر ما أنه سيؤول إلى تسطيحها وإخفاء الأبعاد المركبة فيها، حيث أن مفهومها غامض وهذا ما يظهره تأكيد العديد من المفكرين العرب -في تحديدهم لمفهوم العلمانية- من كون المصطلح غامض في المجال التداولي العربي، وهذا ما قصد إليه الأستاذ محمد عابد الجابري بقوله: "يمكن القول إجمالا أنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي -كان وما يزال- مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار العلمانية.."[13]. وهذا ما يشير إليه كذلك الدكتور عزيز العظمة في كتابه "العلمانية من منظور مختلف" إلى أن المصطلح غامض تاريخه وكيفية دخوله إلى المجال التداولي العربي، وطريقة اشتقاقه[14] والأمر نفسه بالنسبة للأستاذ محمد أركون كون المصطلح غامض في تاريخه وأصوله الفكرية وأصوله الاشتقاقية[15].

من هنا يأتي انتباه المسيري إلى ضرورة إعادة دراسة مفهوم العلمانية قصد استيعابه في أبعاده التركيبية. وقد كان منطلقه في ذلك إعادة النظر في

(12) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة م1، مصدر سابق، ص61-62.

(13) محمد عابد الجابري: وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م، ط3، ص102.

(14) عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ط2، ص17-18.

(15) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998، ط3، ص292.

الدراسات التي تتحدث عن العلماني والتي يصفها بقوله: "...وظن الجميع أنهم أدوا واجبهم وأراحوا ضمائرهم ولكن وضوح المصطلح أمر بعيد كل البعد عن الواقع.."[16]. ومن هنا فإن المسيري قام باستيعاب هذه الدراسات التي حاولت توضيح المصطلح ثم تجاوزها إلى تعريفه ورؤيته لمفهوم العلمانية، وقد لاحظ جملة من الإشكالات التي تعترض طريق وضع مفهوم شامل ملم بالظاهرة العلمانية سواء في الشرق أو في الغرب، وهذه الإشكالات إن هي في الحقيقة إلا عوائق إبستمولوجية تقف كحاجز في وجه الباحث في فهم العلمانية، وليس هذا فقط، فقد أدت (حسب رأي المسيري) إلى اختزاله وتبسيطه دون النظر إلى أبعاده المركبة ولعل أهم هذه الإشكالات هي "إشكالية العلمانيتين"[17] ويمكن أن نلخصها في ما يلي:

أ - "شيوع تعريف العلمانية باعتبارها" فصل الدين عن الدولة" وهذا ما قلص القضية تماما وقلص نطاقها.

ب - "تصور العلمانية" مجموعة أفكار وممارسات واضحة الأمر الذي أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية.

ج - تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية نماذجية آخذة في التحقق.

د - إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية.

وكل هذه العوائق الإبستيمولوجية التي رصدها وجردها من كم هائل من الدراسات، تتمحور حول ثلاثة عوائق: أولها الاختزال، حيث تم تصوير العلمانية على أنها أفكار واضحة وجلية، يسهل التعامل معها ومواجهتها. وهذا التصور الاختزالي يتنافى مع حقيقة جوهرية وهي أن الظاهرة الإنسانية

---

(16) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، دار الشروق، مصر 2002م، ص15.

(17) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر 2006م، ص52.

مركبة. وأما العائق الثاني، فيظهر جليا في عدم مراعاة التطور التاريخي المركب والمتوالد للظواهر خاصة منها العلمانية بوصفها مركبة ومتطورة عبر التاريخ، وآخر العوائق وهو انعدام الربط بين العلمانية والظواهر المتولدة عنها، وهذا مامنع من الوصول إلى تكوين مفهوم مركب للظاهرة العلمانية.

ثالثا: مفهوم العلمانية عند المسيري

يبدو مما سبق أن مصطلح العلمانية مختلط الدلالة وغير واضح ومتضارب، لذلك عمد المسيري إلى محاولة فهم العلمانية من خلال أدواته المنهجية كالنموذج والمتتالية. فيا ترى ما مفهوم العلمانية عند المسيري؟

العلمانية عنده علمانيتان علمانية جزئية، وعلمانية شاملة، هما أشبه بدائرتين الدائرة الكبرى وهي الشاملة، والدائرة الصغرى هي الجزئية الإجرائية[18]، ولا يمكن فهم الجزء أو الدائرة الصغرى إلا من خلال الكل (الدائرة الكبرى).

وقد وضع هاتين الدائرتين كحل منهجي للتراوح الذي شاب مفهوم العلمانية ومنع الترجيح بين أي المصطلحات أدق، وهنا يقول "... إن من أهم الأسباب التي أدت إلى اختلال مصطلح علمانية ما نسميه إشكالية العلمانيتين. وجوهر هذه الإشكالية أن مصطلح العلمانية (سواء في الخطاب التحليلي الغربي أم العربي) يشير في واقع الأمر..إلى أكثر من مدلول. ولحل هذه الإشكالية يمكننا تخيل متصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه العلمانية الجزئية، وفي الطرف اللآخر ما نسميه العلمانية الشاملة"[19]، وبهذا المتصل يمكن رصد العلمانية في بعديها الجزئي والشامل، وكذلك ربطها بالمفاهيم التي تتوسط العلمانيتين، وتتبعها في تطورها التاريخي من الجزئي إلى الشامل، ثم استيعابها في صورتها المركبة.

---

(18) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص219-220.

(19) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص219.

وبذلك يكون المسيري قد وضع قدما لتجاوز العوائق الإبستيمولوجية التي رصدها في الدراسات السابقة.

1 - العلمانية الجزئية وهي: "...رؤية جزئية للواقع (براغماتية-إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثمّ لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة (فصل الدين عن الدولة). ومثل هذه الرؤية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة.."[20]. وبذلك فإن العلمانية الجزئية لا تملك رؤية كلية حول المطلقات الإنسانية الوجودية والميتافيزيقية، وهي تلزم الصمت إزاء جوانب الحياة الأخرى خاصة منها الحياة الشخصية للإنسان.

2 - العلمانية الشاملة: "... رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي نهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات الماورئية (الميتافيزيقا) بكل مجالات الحياة."[21]. وبالتالي فهي رؤية لا تلزم الصمت اتجاه جانب معين من الحياة بل تتدخل -قصد التحكم- في جميع جوانب الحياة الإنسانية والطبيعية، ولا يمكن فهمها إلا من خلال المرجعية النهائية المتمثلة في الرؤية الواحدية الحلولية الكمونية المادية (سيأتي تحليلها في الفصل الثاني)[22] وهي مرجعية عقلانية مادية تتفرع منها منظومة معرفية قائمة على المحسوس وأسبقية الواقع المادي على المعطى المعرفي الإنساني، ورؤية قيمية أصبحت فيها المصلحة المادية هي المعيار الوحيد للحياة، وبذلك أصبحت المادة هي المحيط الكلي الذي يحوي الإنسان، فهو إذا جزء لا يتجزأ منها وعليه يمكن حوسلته، ومن كل هذا ظهرت الرؤية الامبريالية التي قامت بترشيد الإنسان الغربي من الداخل، وجيَّشته من الخارج لغزو العالم.

---

(20) المصدر نفسه، ص220.

(21) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(22) المصدر نفسه، ص220-221.

والفرق: بين العلمانيتين هو فرق في مراحل تاريخية[23] لنموذج واحد "فالعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت، وإنما ظاهرة لها تاريخ وتظهر من خلال حلقات متتابعة.."[24]. لذلك فهي متتالية بدأت بالجزئية لتصل إلى الشاملة، ويمكن تحديد مراحلها في ثلاث:

المرحلة الأولى: حل فيها الإنسان مركزا للكون، وبالتالي فهو مرجعية ذاته ويصبح فيها الإله مهمشا.

المرحلة الثانية: الإنسان يعيش داخل الطبيعة والإله قد زُحزح من الطبيعة ومعنى هذا أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة وبالتالي أصبح مركز الكون هو الطبيعة/المادة وليس الإنسان، وهنا تعرف بمرحلة المادية الصلبة أو مادية عصر الحداثة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة المادية السائلة حيث ينتفي فيها المركز والحدود والهويات[25].

3 - مفهوم المسيري للعلمنة: إن العلمانية كظاهرة تاريخية لم تتطور إلا من خلال تغوُّل الدولة، ولكن الدولة لا تعمل إلا من خلال عملية إجرائية وهي العلمنة وهذه الأخيرة هي عملية الترشيد المادي أي "...إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار.."[26]. وهذا لا يتم إلا بطريقة تدريجية يتم فيها القضاء على إنسانية الإنسان ونزع القداسة عنه وإخضاع كل شيء لقوانين الطبيعة المادة، حتى يتمكن من استغلاله للوصول إلى اليوتوبيا التكنوقراطية المنشودة أو نهاية التاريخ.

---

(23) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،م1، مصدر سابق، ص222.

(24) المصدر نفسه، ص223.

(25) المصدر نفسه، ص222-223-224.

(26) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

رابعا: العلمانية الشاملة ومجالاتها الفلسفية:

بعد التفريق بين مستويات العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة يتضح أن هذه الأخيرة رؤية للإنسان والطبيعة والإله، وبهذا فإن المسيري يتجه نحو ربطها بتاريخ الفلسفة الغربية التي يميز فيها بين مرحلتين أساسيتين هما: العقلانية المادية الصلبة والتي يمكن أن نسميها مرحلة الحداثة وفكر حركة الاستنارة، ثم مرحلة اللاعقلانية المادية السائلة وهي مرحلة ما بعد الحداثة[27]، والعنصر المشترك بين المرحلتين هو المادية لذلك يقول: "... الأنساق الفكرية العلمانية وهي أنساق كونية قد تنكر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولذا فهي مرجعية نهائية مادية.."[28]..

1 - مرحلة الحداثة (أو العقلانية المادية الصلبة):

ويمثل هذه العقلانية فلاسفة حركة الاستنارة الذين منهم فرنسيس بيكون وديكارت وجون لوك، وديفيد هيوم ثم فلاسفة الأنوار فولتير وجون جاك روسو وكانط وغيرهم من فلاسفة الحداثة الغربية[29].

ويُعرِف المسيري مصطلح الاستنارة بأنه الإيمان بأن العالم يحتوي داخله ما يمكّن الإنسان من معرفته وتفسيره دون الحاجة إلى مصادر غيبية أو سحرية أخرى، ويمكن أن يُولد لنفسه من هذا العالم المادي منظومات أخلاقية وجمالية[30]، لذلك فالاستنارة هي ليست عقلانية فحسب بل عقلانية مادية.

---

(27) عبد الوهاب المسيري: فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2003، ص16.

(28) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، مصر 2005، ط4، ص232.

(29) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، صص289-290.

(30) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص28.

وبعد تعريف الاستنارة التي تعد "الإطار المرجعي النهائي للعلمانية الشاملة في مرحلتها والبطولية الصلبة"[31] لابد من الاتجاه نحو الكشف عن مجالاتها الفلسفية المتمثلة في الوجود والمعرفة والقيم.

أ - نظرية الوجود

تظهر نظرية الوجود في تحليلات المسيري عندما يتحدث عن "الرؤية الكون"[32] التي تدور حول ثلاثة محاور أساسية وهي الإله- الطبيعة- الإنسان، وهي داخل أي نسق مترابطة بحيث يمكن استخلاص موقف الإنسان من خلال موقف الطبيعة والإله أو الإله من خلال الطبيعة والإنسان وهكذا دواليك.

وسنبدأ أولا من:

1 - الطبيعة: التي هي المطلق العلماني والركيزة الأساسية التي يتسق وفقها وينتظم النسق الفكري والفلسفي العلماني[33]، والطبيعة ليست المناظر الجميلة أو ما يدل على عظمة الخالق، ولكن الطبيعة حسب الخطاب الفلسفي المادي هي الطبيعة/ المادة التي تتسم بالصفات التالية:

1. الطبيعة واحدة كلية متماسكة لا ثغرات فيها ولا مسافات وهي على هذا نظام شامل واحد كلي.
2. الطبيعة ما دامت كل متماسك فهي كذلك متسقة مع بعضها البعض من خلال قانون السببية.
3. وما دامت الطبيعة متسقة فهي خاضعة لقانون ثابت مطرد. يحفظ هذا النظام الشامل، وهو قانون كامن فيها.
4. الطبيعة تسير وفق حركة آلية لا غاية لها ولا هدف وهي حركة لا تكترث

---

(31) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص286.

(32) عبد الوهاب المسيري: الجماعات اليهودية الوظيفية، دار الشروق مصر، 2002، ط2، ص53.

(33) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، مصدر سابق، ص234.

بالخصوصيات الإنسانية بل تعم جميع الكائنات.

5. وإذا كان نظام الطبيعة لا يكترث بالغائيات الإنسانية والقيم الدينية، ولا يحوي كذلك داخله أي ثغرات فهو كذلك لا يؤمن بوجود الغيبيات فهو نظام يحكم ذاته بذاته مكتف بها[34].

وكل هذه الخصائص المادية للطبيعة تجعل كلمة المادية لصيقة بالطبيعة أو حالّة محلها، ولهذا فالمادة هي الجوهر الأساسي في الطبيعة/ المادة أوهي السقف الذي يقبع تحته كل من الإله والإنسان[35]، فالمادة هي شرط الحياة الوحيد وهي المبدأ الأول لها.

2 - الإنسان: والإنسان هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة وهي سابقة عليه لذلك فهو يعرف داخل وظائفه البيولوجية ويعيش وفق حركة المادة وقوانينها الآلية[36]، وعليه فإن صفات الإنسان ترد إلى صفات الطبيعة/ المادة وهي:

1. "هو إنسان بلا حدود"[37]لا يخضع للقيود الاجتماعية والتاريخية والأخلاقية والجمالية فهو يعيش في زمن الطبيعة الرتيبة والمتكررة وليس الزمن التاريخي المتغير، فهو بذلك لا يخضع لمعايير خارج ذاته بل هو كالطبيعة/ المادة مكتف بذاته معيارية ذاته...
2. ما دام الإنسان جزء عضوي من الطبيعة لا يتجزأ عنها، فهو خاضع لقوانينها لا يستطيع تجاوزها[38]، وعلى هذا فإن حدوده حدودها وفضاؤه فضاؤها.
3. وإذا كانت لا تفصله عنها أية فواصل، فهو خاضع لقوانينها وكذلك لحتمياتها المادية تحركه أينما شاءت ولا يمكن تفسيره إلا وفق

---

(34) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2003، ص15-16.

(35) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص15.

(36) المصدر نفسه، ص15-16-17.

(37) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص18.

(38) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

مقولات مادية كالوظائف البيولوجية (الهضم، التناسل، اللذة الحسية) ودوافعه الغريزية المادية (الجنس- الرغبة في البقاء. . .) والمثيرات العصبية (غدد-بيئة مادية. . .)[39].

4. ومن كل هذا فإن الإنسان لا يختلف في جوهره عن باقي الكائنات من حيث أنها كائنات طبيعية/ مادية[40]، لذلك فإن الاختلاف هو اختلاف عرضي في درجة الإنسان مقابل الكائنات الأخرى وليس في النوع.

5. ومادام نظام الطبيعة آلي وحتمي ونسبي وصارم أي صلب فإن الإنسان لا يمكنه أن يتجاوزه وهو جزء منه ولذلك[41]، فهو أحادي البعد أي مادي، يمكن التنبؤ بسلوكاته واختزاله في صيغ رياضية وكذلك حوسلته (أي تحويله إلى وسيلة) وبهذا فالإنسان لا يشكل مركزا في الكون، ومعرفته مستمدة من الطبيعة محدودة بحدودها ومشروطة بها، والحال[42] نفسها بالنسبة لقيمه.

6. هو إنسان طبيعي/مادي خاضع لحركة الطبيعة/ المادة، ولذلك فهو واحد في كل زمان ومكان.

ويتمظهر مفهوم الإنسان الطبيعي في الفلسفة الداروينية التي تعتبر من أبرز مؤطري الفلسفة المادية من خلال نظرية التطور[43]، حيث وَجَدَت صداها في الفلسفة الماركسية وفلسفة نتشه، وكذلك هو المنظور الأساسي والناظم المركزي للعلوم الإنسانية في الحضارة الغربية[44].

3 - الإله: يقول المسيري "يتأرجح الفكر الاستناري بين الإلحاد

(39) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(40) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص18.

(41) المصدر نفسه، ص18-19.

(42) المصدر نفسه، ص20.

(43) المصدر نفسه، ص21.

(44) المصدر نفسه، ص20.

الصريح والربوبية. . »[45]. وسواء كان الإله أم لم يكن فهو لا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية للإنسان.

وهذا أمر منطقي حسب النسق الفلسفي لهذه الرؤية من حيث أنها تلغي الغيب وكل ما هو متجاوز، والإله تعبير عن الغيب المتجاوز لحدود الطبيعة، لذلك تم إلغاؤه من الحياة العامة وحصره في جانب خاص من الحياة الخاصة.

ب - نظرية المعرفة

مدار نظرية المعرفة في الفلسفة هو نظام العقل في إنتاجه للمعرفة، وما دام التحليل يدور داخل النسق الحلولي المادي أو نسق العلمانية الشاملة، فإن نظرية المعرفة ستكون منسجمة مع النسق أو قل هي من مترتباته المنطقية.

ولكن هناك إشكالية تعترض نظرية المعرفة في فكر حركة الاستنارة وهي إشكالية أسبقية من؟ العقل على الطبيعة أم أسبقية الطبيعة على الإنسان؟ وهذه الإشكالية هي صدى لإشكالية أعمق متعلقة بموضع الحلول هل هو الإنسان أم الطبيعة؟[46] وهي كما رأينا في متتالية العلمانية حسمت لحساب الطبيعة (الموضوع) على حساب الإنسان (الذات).

وفي مفهوم العقل فقد ظهرت الرؤى القائلة بفعالية العقل في إنتاج المعرفة، وهي إشكالية ابتدأت منذ ظهور الفكر الفلسفي قبل سقراط إلى يومنا هذا (الإيمان بتمركز حول الذات يولد الإيمان بفعالية العقل)، وبهذا فقد وردت جملة تعاريف للعقل وهي:

1. قوة إنسانية يحصل منها معرفة الواقع من خلال مبادئه العاملة التي تتحكم فيه.

---

(45) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص293.

(46) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص301.

2. ويرى آخرون أن هناك عقلان: عقل كلي وعقل جزئي لا يصح أحكام هذا الأخير إلا بأحكام الأول.
3. وكذلك هو جملة مبادئ منطقية تنظم المعرفة كمبدأ عدم التناقض[47]

وكل هذه التعاريف تشترك في كونها تعطي أهمية وأسبقية للعقل على الحس والتجربة فهو ليس صفحة بيضاء لا تملك رسوما فطرية، وقد عبر عن ذلك الفيلسوف الألماني كانط في كتابه نقد العقل الخالص حيث جعل مقولتي الزمان والمكان مقولتين قبليتين عن التجربة الحسية والواقع لا ينتظم إلا بهما[48]

وفي مقابل هذا الرأي نجد الرأي الذي تمركز حول الموضوع وليس الذات، حيث جعل العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وهو صفحة بيضاء والمعطيات الحسية هي من يطبع عليه أفكاره. وتتدرج هذه الأفكار من البسيط ثم إلى المركب وتستمر عملية التركيب حتى تصل إلى الأفكار الكلية والثوابت والمطلقات التي هي في حقيقتها ما هي إلا أفكار حسية[49]، وهذا التطور أو التدرج هو تدرج تراكمي آلي.

وقد تطورت هذه النظرية أو التصور للعقل الذي يصطلح عليه الأستاذ المسيري بالعقل المادي، إلى أنساق فلسفية أكثر تركيبية وعمقا، فظهرت الداروينية مؤكدة على أن العقل/المادي ظهر نتيجة لتطور طبيعي (قانون حتمي) كامن في الطبيعة/المادة، وأما الماركسية فإن العقل هو نتيجة لعلاقة الإنسان بالطبيعة أثناء عملية الإنتاج وتلبية الحاجات.

وقد حاول هيجل أن يحل هذا التناقض وذلك بافتراض تماثل كامل بين العقل والطبيعة... فتصبح معرفة الواحد هي نفسها معرفة الآخر متطابقة معه[50]، وبهذا فإن هذا الحل يسقط في الواحدية المادية إذ الروح المطلق

---

(47) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص81.
(48) المصدر نفسه، ص81-82.
(49) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص80.
(50) المصدر نفسه، ص82.

أو العقل الكلي يتجسد في الطبيعة/ المادة مما يرجح الرأي القائل بأسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان وعلى العقل وتأكيدا على هذا يقول المسيري "... وهو أمر يحسم عادة لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة فهي الأصل في بداية الأمر وهي أيضا المآل في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير.."[51]. ومعنى هذا أن الطبيعة/المادة هي الرؤية المركزية (المطلق) والكامنة داخل هاته الفلسفات جميعا، وإن حدث هناك تناقض ما، فهو سوف يُسوى لصالح الموضوع.

ونخلص مما سبق ذكره أن نظرية المعرفة في الأنساق العلمانية تجعل من العقل منفعلا وتابعا للطبيعة لا فاعلا فيها، وهذا ما يؤكد أسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان والعقل.

ج - نظرية القيم

تتناول نظرية القيم كمبحث من مباحث الفلسفة ثلاثة مشكلات معيارية هي: الأخلاق-الجمال-الحق، وفي الفلسفة المادية في مرحلتها الصلبة (الاستنارة) ما ينطبق على الأخلاق ينطبق على العناصر الأخرى.

1 - الأخلاق: كما أن المادة سابقة على الإنسان والعقل فهي أيضا سابقة على الأخلاق[52]، فهذه الأخيرة تفسر تفسيرا ماديا أي أن المعايير الأخلاقية خاضعة لقوانين الطبيعة "... فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماما مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة.."[53].

وبالرغم من أن الصراع دائر بين النموذج المتمركز حول الذات والنموذج المتمركز حول الموضوع فإنه -كما في المعرفة- يحسم الأمر للنموذج الثاني، وهذا لاعتبار النموذج السائد والذي أشرنا إليه في بداية الحديث عن الأخلاق (الفقرة الأولى).

---

(51) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(52) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص18.

(53) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

ومن ممثلي النموذج المتمركز حول الموضوع فلاسفة الأنوار حيث يرون أن الإنسان خير بطبعه يبحث عن تحقيق مصالحه التي لا تتعارض مع مصالح مجتمعه، وقد انتقدوا الأفكار الدينية -خاصة منها المسيحية- (كفكرة الخطيئة) حيث اعتبرت هذه الأفكار أنها لا تستند إلى أي أساس طبيعي محسوس، فالآثام والذنوب التي ترتكبها هي خاضعة لمؤثرات بيئية كالمجتمع والجغرافيا والتاريخ. . .فجوانية الإنسان تصوغها برانيته (واقعه البراني)[54].

وكامتداد لهذه الرؤية ظهرت الفلسفة النفعية التي تتأسس على أسبقية الإحساسات الفيزيائية على المبادئ والقيم الأخلاقية[55]، وبالتالي فإن هذه الأخيرة لا علاقة لها بالفضيلة أو المعاني الروحية بل هي مرتبطة بما يحقق للإنسان فعليا السعادة (اللذة المادية المباشرة) وعلى هذا فإن الخير هو اللذة التي تتحقق لأكبر عدد ممكن من الناس، والشر على نقيض الخير، وهو ما يلحق الأذى لأكبر عدد ممكن من البشر، وما تستظهره عواطف الإنسان من رحمة ورأفة وشفقة وحب وكره إن هو إلا حركة للمادة تعبر عن رغبات الإنسان الذي يرغب في الخير ويجزع عن الشر نتيجة لمراكمات حسية متأتية عن حب الإنسان للذات وبحثه الدؤوب عن السعادة، وعلى هذا النحو من التراكم الحسي للخبرات سيصل الإنسان الفرد إلى ما يلبي سعادته وسعادة مجتمعة، ومن هنا فإنه سيتأتى للإنسانية إصلاح بيئتها البرانية (المجتمع) قصد الوصول إلى هذا النمط من الأخلاق وهذا من خلال المكتشفات العلمية.

2 - **الجمال والحق:** وما يقال عن الأخلاق فهو يطابق الجمال، فالمادة سابقة على الحس الجمالي[56]، فهذا الأخير لا يمكن فهمه إلا برده إلى الطبيعة/المادة وقوانينها.

---

(54) المصدر نفسه، ص(315).

(55) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(56) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص18.

وأما عن الحق فمعيارته هي الطبيعة/المادة وما يخرج عنها فهو ليس بحق وهذا ما ذهبت إليه مدرسة الوضعية المنطقية من خلال مبدأها المتمثل في مبدأ إمكان التحقق تجريبيا فما لا يمكن التحقق منه تجريبيا كالميتافيزيقا فهي خالية من المعنى[57]، وهذا المعيار هو الذي نتحقق بواسطته من صدق أو كذب قضية ما.

2 - مرحلة ما بعد الحداثة: (اللاعقلانية المادية السائلة)

مصطلح ما بعد الحداثة Post-modernism وهو مصطلح نفي سلبي أي أنه نقدي لمرحلة محددة وهي مرحلة الحداثة (الغربية) ويعني كذلك انتهاء هذه المرحلة وبداية مرحلة جديدة[58]، ويقرن هذا المصطلح بعدة مصطلحات أخرى وهي "ما بعد البنيوية" لاعتبار أن "فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط (الفلسفة البنيوية).. "[59]. وكذلك التفكيكية التي تؤخذ تقريبا على أنها فلسفة ما بعد الحداثة.

وقد انتقد المابعد الحداثيون فلاسفة حركة الاستنارة في كونهم سقطوا في الميتافيزيقا المادية[60]، فقد تحدثوا عن الكلي والقانون الثابت الذي يحكم الطبيعة وكلا الفكرتين تعبران عن التجاوز وكلها تعبيرات عن ميتافيزيقا مادية، وعلى هذا الأساس النقدي جاءت فلسفة ما بعد الحداثة.

أ - نظرية الوجود

العالم من منظور ما بعد الحداثة يختلف عن المنظور الحداثي، هذا الأخير الذي يؤمن بثنائية الذات المتماسكة والموضوع المتماسك المتفاعلان مع بعضهما البعض في إطار كلي وثابت يفضي منطقيا إلى التجاوز داخل

---

(57) فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1993م، ص85.

(58) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص81.

(59) المصدر نفسه، ص(81).

(60) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص30-31.

الطبيعة، وهذا التجاوز هو في حقيقته تعبير عن ظلال الإله (ميتافيزيقا) فالكل المادي المتجاوز هو ما يمنح العالم المعنى والقصد وكذلك يعطيه تراتبيته الهرمية، وعلى هذا جاءت الفلسفة ما بعد الحداثية لتنقض هذا التصور الميتافيزيقي الذي أساسه الحقيقة الكلية التي لا يؤمن بها المابعد الحداثيون، فبما أن العالم في حركة وتغير مستمر وتطور غير قصدي ولا يحوي أي معنى وكذلك لا أصل له. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذه الرؤية هي رؤية سلبية تستند إلى أداة السلب قصد ضرب الهوية حتى يتم تقويض أي فكرة يمكن أن تعد مركزا للكون أو مرجعية له أو تتخذ كمعيارية يقاس بها الفعل الأخلاقي والجمالي، وهذه الأمور الثلاثة (المركز والمرجعية والمعيارية) ستنفي وجود أي ثنائية (ذات/ موضوع) وبهذا يذوب الكل في الأجزاء (بغياب المركز) وتذوب الحقيقة في الحقائق (بغياب المرجعية) وتزول هرمية العالم (زوال المعيارية) فلا تظهر أي تراتبية سواء أكانت أفقية أم عمودية فيصبح الخيّر والشر سواء، الصالح والطالح، الإنسان والحيوان والحجر واليرقة... كلها متساوية، وبهذا فإن عالم ما بعد الحداثة "نظام لا مركز له مكون من نظم صغيرة مغلقة يدور كل منها حول مركزه وحول نفسه ويأخذ شكل صورة متجاوزة لكل معناها المستقل لا يربطهما رابط ولا توجد أية صلة بينهما، ولا توجد علاقة سببية واضحة فكل إنسان يدرك الصورة القريبة منه..."[61] وهذا كله يؤدي إلى نفي أي وجود للطبيعة المادية أو الطبيعة البشرية.

وإنما ماهو موجود عالم متشظي ذري سائل هلامي لا ثبات فيه، وهذا ما يدعو المسيري إلى تسمية ما بعد الحداثة بالمادية السائلة.

ب - نظرية المعرفة

إذا كان العالم قطاعات متساوية مغلقة لا يربطها مركز معين، فإن هذا العالم سيفقد مرجعيته الكلية المشتركة وهذا الذي يقودنا إلى شتات العالم وفوضاه فلا قوانين تحكمه ولا قصدية يهدف إليها فتزول بذلك الحقيقة

(61) المصدر نفسه، ص83.

الكلية التي تعبر عن نظام العالم الذي يمكن الوصول إليه من خلال قواعد منطقية.

وسؤال الحقيقة الكلية سؤال شبيه بسؤال الإله، فهي كلها تنطوي تحت عباءة الميتافيزيقا، بهذا ذهب جاك دريدا إلى أن المتاح في إدراكاتنا هي حقائق منفصلة لا ترابط بينهما تعد اللغة وسيلة في إنتاجها من خلال ألعابها[62]، وقد أكد ميشال فوكو على أن الحقيقة كلية ماهي إلا نتيجة لإرادة الهيمنة التي يقرها أصحاب المصالح فحديثنا عن حقيقة كلية هو حديث عن القوة.

ونفي الحقيقة الكلية بدورها يقودنا إلى أمرين هما:

- أنه لابد من تأليف قصص صغرى أي نظريات صغرى والابتعاد عن النظريات الكبرى وهذا حتى يتم جعل هذه النظريات الصغرى معارف براغماتية يتم الحوار فيما بينها وفق عمل براغماتي يخدم الناس كأفراد مجزئين، مما يقودنا إلى الإقرار بلا جدوى العلوم الإنسانية لأنها تقدم نظريات كبرى تعمم على الإنسان.

- الأمر الأول يقودنا إلى الأمر الثاني وهو استحالة محاكاة العقل الإنساني للواقع من خلال تفسيره والسيطرة عليه وفق مخططات محددة وكلية ومضبوطة، وهذا لاعتبار غياب القصص الكبرى (النظريات الكبرى).

وقد أدى ما سبق ذكره إلى ظهور نوعين لما بعد الحداثة هما:

1. بعد تحول النظر إلى العالم من القصص الكبرى إلى القصص الصغرى يصبح هناك قيمة حاكمة واحدة يمكن اعتبارها على أساس أنها مقولة تحليلية وفي النوع الأول لما بعد الحداثة تظهر اللغة التي هي سابقة على الواقع وهي استعارات مخادعة لا تكشف عن حقيقة الواقع وهذا لأنها عبارة عن لعب دوال منفصلة عن المدلولات مما يؤدي إلى كون لغة

(62) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر، صمن 87 إلى 91.

العلم أو الفلسفة أو الأدب لغة مكتفية بذاتها لا تدل على ما هو خارج عنها وإنما مدلولاتها هي بداخلها ومن ثمّ استحالة التعبير عنها.

2. وهو النوع الثاني هو كذلك نتيجة للقصص الصغرى المرتبطة بسياقات محددة بزمنية معينة مما يدعو إلى ظهور مقولة تحليلية تحكم تلك الزمنية المحدودة، وهي القوة وبهذا فإن النوع الثاني الذي يسميه المسيري بما بعد الحداثة الصراعية مناقض لما بعد الحداثة النصية، فالخطاب لا يدل على ذاته، وإنما يحال إلى الواقع الصراعي الصدامي، لذلك فإنه لا وجود لشيء خارج (ليس اللغة) عن القوة، فهي المصدر الوحيد للمعرفة واللغة هي أداة من أدوات القمع وفرض الهيمنة وعلى هذا فالقوة هي من يعيد إنتاج الواقع وتشكيله بأشكال مختلفة مما يعني أنها ليست مركزا ثابتا بل هي تركيبة غير متماسكة من العلاقات المتحركة والمتغيرة باستمرار يصوغها متحول ومتغير متمثل في الرغبة.

ج - نظرية القيم

وفي وسط هذا العالم السائل الذي لا يحوي أي ثبات، ولا يمكن التوصل معه إلى أي حقيقة كلية فإنه لا يمكن الوصول كذلك إلى أية معايير أخلاقية مطلقة ولا يمكن تحديد معنى الظلم أو العدوان، وإنما الممكن هو اتفاقات وظيفية براغماتية على مجموعة من القيم تتشكل في شكلين إما الهيمنة والقوة أو الإذعان والتكيف[63].

ويمكن تطبيق ذلك على مبحث الجمال والفن ففي هذا الفضاء اللامتحدد فإن الجميل لا متحدد وهو قابع تحت نطاقات القصص الصغرى لا يحيد عنها ولا يزيغ ولا ينفلت منها، وبالتالي لا يمكن معرفته إلا من داخله.

---

(63) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص44.

خامسا: نقد وتفكيك العلمانية المادية الشاملة:

يتجه المسيري بعد تحليله لمفهوم العلمانية وتحديده لأبعادها الفلسفية إلى نقد العلمانية على ثلاثة مستويات، وهي: المنطلقات الفلسفية، ثم التطبيقات، وأخيرا الأهداف والمآلات.

1 - نقد العلمانية على مستوى المنطلقات الفلسفية:

يؤكد المسيري(64) على أن النموذج المادي من خلال عقلانيته المادية قادر على ادراك الطبيعة/المادة وعالم الأشياء لذلك يقول: "تؤكد العقلانية المادية عناصر التجانس والتكرار والكم والسببية والآلية، ولذا فهي تتسم بمقدرة عالية نوعا على رصد حركة الأشياء ودراستها، فالعقلانية المادية تتحرك في إطار الواحدية المادية التي تُخضع لها الأشياء..."(65). ومن هنا فإن المرجعية الواحدية المادية من خلال مقولاتها التحليلية المتمثلة في التجانس والتكرار والصياغات الرياضية الكمية الدقيقة والآلية استطاعت أن تفسر الطبيعة وجانب معين من الإنسان أي الجانب المادي منه، ولكن السؤال المطروح هل من خلال الطبيعة يمكن أن نفسر كل من الإنسان والإله؟

قصد رصد المقدرة التفسيرية لعلمانية المادية الشاملة استخلص(66) المسيري جملة الفروقات بين الظاهرتين الإنسانية والطبيعية من مجموعة دراسات لبعض الباحثين منهم د.حامد عمار ود.توفيق الطويل ود. حسن الساعاتي ود. الجوهري، ويمكن أن نوجزها فيما يلي(67):

أ - الظاهرة الطبيعية: تتكون من عناصر محددة وبسيطة يمكن حصرها وتجزيئها عن طريق فصلها عن بعضها البعض، وهي تنشأ عن طريق علة ومعلول بشكل آلي.

---

(64) عبد الوهاب الميسري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان مصدر سابق ص54.
(65) المصدر نفسه ص54.
(66) عبد الوهاب الميسري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص42.
(67) المصدر نفسه صمن 43 إلى 46.

- الظاهرة الإنسانية: تتكون من عناصر غير محددة نسبيا، مركبة لا يمكن تفتيتها وفصلها عن بعضها البعض لأن عملية الفصل تقود إلى تشويهها وبالتالي لا يمكن عزل الجزء عن الكل، وعلى هذا فإن حصر كل الأسباب الموجودة، وإن تم رصد بعضها فهي لا تحصل بشكل آلي وإنما تخضع لتركيبة الإنسان.

ب - الظاهرة الطبيعية: متكررة بحيث أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، وتبقى الأسباب ذاتها فتتكرر معها النتيجة وبالتالي يمكن التنبؤ بها ويمكن تعميمها هذا ما يدل على أن الظاهرة الطبيعية لا تملك إرادة حرة.

- الظاهرة الإنسانية: تملك إرادة حرة وبالتالي فهي تخضع لمتغيرات كثيرة كما يمنع وجود التكرار خاصة وأن هذه الإرادة محاطة بإطار ثقافي واجتماعي ووعي وذاكرة كلها تساهم في تكوينها مما ينتفي معها الإطراد.

ج - الظاهرة الطبيعية: عامة أي أنها لا تعرف التفرد في عناصرها، فيمكن دراسة قطيع من الغزلان بصورة عامة ولا نحتاج إلى معاينة حالات متفردة لأن الغزلان واحدة، وهذا بدوره ما يعطي للتعميم مشروعية ومصداقية.

- الظاهر الإنسانية: كل إنسان فيها حالة متفردة عن الآخر(لكن تبقى العناصر المشتركة) فهو يتميز بعناصر شخصية لا يمكن تعميمها على الآخرين مما يفقد التعميم شيئا من مشروعيته.

د - الظاهرة الطبيعية: ظاهرها كباطنها لا يختلفان، فهي كل موحد يخضع لقوانين ثابتة، مما يصدق على الظاهر يصدق على الباطن والعكس صحيح.

- الظاهرة الإنسانية: الباطن ليس كالظاهر فالباطن يتكون من ضمير وأحلام ورموز وأفكار تعبر كلها عن البنية الثقافية والتربوية والإجتماعية والتاريخية والملامح الشخصية للإنسان فما يصدق على الظاهر لا يصدق بالضرورة (إن لم يكن غالبا على الباطن).

ومن خلال هذه الفروق بين الظاهرتين فإن النموذج المادي غير قادر على تفسير كثير من الظواهر الإنسانية ويمكن حصر هذه الظواهر فيما يلي:

1 - العقل والمعرفة: العقل الإنساني يحوي مقدرات تتجاوز الآلية التراكمية والموضوعية المتلقية التي تميزت بها الأطروحات العلمانية المادية، وذلك من خلال فكرة الكل، فالواقع هو جزئيات متناثرة والإنسان يضع إطارا كليا يجمع هذه الجزئيات وهذا ما جعل فلاسفة ما بعد الحداثة ينكرون فكرة الكلي، هذا من جهة ثانية فالعقل كفكرة لا وجود لها في الطبيعة / المادة فالأفكار لا يوجد لها أية إنزمات أو غدد.. ثم أنه لو كانت أفكار الإنسان عبارة عن غدد أو أي معطى حسي موجود في الدماغ فلما نجد التنوع في أفكار الناس؟ ولماذا نحكم على فكرة ما بالخطأ أو الصح؟ وهي نابعة من الحواس، وما تطبعه علينا وهذا كله يؤكد فشل النموذج المادي في فهم التنوع البشري ومردّ عجز الفهم هو عجز في تفسير العقل.

2 - الأخلاق والقيم: إن الحس الخلقي الذي يضع معيارية إنسانية لسلوك الإنسان من حيث التحسين والتقبيح، وكذلك حسه الديني الذي يجيبه على الأسئلة الكلية والنهائية كوجوده ووجود الله....وحسه الجمالي من حيث أنه يتذوق به الجميل وينفر من القبيح، كلها لا يمكن التحقق منها تجريبيا.

3 - المعنى: الإنسان مطالب بأن يجد لنفسه إجابة عن أسئلته النهائية، وهذه الأسئلة كلها عبارة عن أسئلة ميتافيزقية يهدف من خلالها الإنسان لإيجاد معنى للوجود، وقد عبر عن ذلك بالفن والدين منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا، ولكن النموذج المادي لا يعترف بالميتافيزيقا لذلك ليس بمقدوره تفسير هذا الجانب[68].

ولعل مرد فشل هذا النموذج في تفسير ظاهرة الإنسان والقيام بعملية

(68) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، صمن 84 إلى 56.

اختزالهما -رغم تركيبتها- هو ردها إلى الطبيعة المادة وجعل الإنسان جزءا لا يتجزأ منها إضافة إلى ذلك تهميش الإله أو استبعاده تماما لكونه أمرا ميتافيزيقيا أو غيبيا مما أفقد الإنسان تجاوزه ومن ثمّ تركيبته[69] وهذا لأن مصدر وجود تجاوز الإنسان للطبيعة هو الله فغيابه يعني غياب أي مركز كلي يُرجع إليه الوجود وكذلك تجاوز الإنسان للطبيعة المادة، وهذا ما حدث فعلا في الحداثة الغربية فعندما مات الإله مع نيتشه مات الإنسان مع ميشال فوكو.

والنموذج المعرفي الغربي إذا كان قد أثبت كفاءته في تفسير الجوانب المادية في حياة الإنسان، فإنه حاول اختزال وتبسيط كل جوانبه الأخرى وردّها إلى المادة كأصل انطلوجي وابستمولوجي تفسيري، لذلك يقول المسيري "ولكن الواقع ليس بسيطا وخصوصا الواقع الإنساني، فهو يتحدى الصيغ التفسيرية الإخترالية المادية. أي أن المقدرة التفسيرية الترشيدية للنموذج العلماني الشامل قد تكون عالية حين يكون التعامل مع العالم المادي البسيط، أو مع الإنسان في جانبه المادي. . . . لكنها تكون ضعيفة، بل تكاد تكون منعدمة حينما يكون التعامل مع ما يميز الإنسان كإنسان"[70]. وهذه هي المشكلة الحقيقية للنموذج العلماني حيث أنه لم يكتف بالتفسير بل زاد على ذلك أنه عمل على تفسير نطاقات من الحياة الإنسانية لا تتوافق مع النموذج المادي.

وكخلاصة فإن النموذج المادي العلماني الشامل ناجح في تفسير الجوانب المادية البسيطة ولكن اخترالية للحياة وعدم إدراكه لتركيبية الإنسان هو الذي جنى على مقدرته التفسيرية ولكن السؤال ما مآلات المنطلقات الفكرية والفلسفية لهذا النموذج؟ وكيف انطبق هذا النموذج على الواقع؟

2 - نقد العلمانية على مستوى التطبيقات:

بعدما انتقد المسيري العلمانية في أساسها فلسفي، كان لابد من

---

(69) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص56.
(70) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

الانتقال إلى المشاريع التي سعت إلى تطبيق العلمانية، والتي يمكن أن نصطلح عليها بعمليات العَلْمَنَة، بحيث تمت وفق نظام المتتالية، والعلمنة هي ذاتها عمليات الترشيد (المادي) التي تنضوي تحتها جميع المشاريع العلمانية (المادية)، وهذه العملية تتمثل في مجالين أساسيين هما:

أ - تحويل الواقع الإنساني إلى واقع مادي/طبيعي يسير وفق القواعد والقوانين المادية البحتة.

ب - إدارته وتسييره على نمط المبادئ المادية البحتة.

أما علاقة المجال الأول بالثاني فهي علاقة ترابط وثيق من حيث كون الأول هو الذي ينظّر للثاني فعملية التحويل والإدارة تصاغان وفق المجال المعرفي الذي قام بترشيد المبادئ والعقائد والمفاهيم... الخ.

هذا فيما يخص مشروع الترشيد المادي الذي يجسد في ظل مشاريع معرفية وأخرى تطبيقية، تتم ضمن المرجعية المادية الحلولية مما قاد المسيري إلى الإقرار بأن الترشيد هو المسؤول عن انتقال العلمانية من كونها رؤية إلى واقع أو بتعبير أدق إلى ظاهرة تاريخية تتطور وفق تتال تاريخي يبدأ من عمليات أو مشاريع اجتماعية ثم ينتقل بصورة تدريجية إلى مشاريع تمس الإنسان ذاته.

وكخلاصة فإن الترشيد المادي هو الإحكام المطلق على الحياة الاجتماعية واختزالها في الجانب المادي فلابد إذا من مؤسسة قوية تحكم السيطرة على ذلك وتعد الدولة القومية المطلقة هي الأكثر كفاءة، حيث انها تزيح كل القيم الإنسانية والأخلاقية وتجعل الاقتصاد هو المركز وتصبح المعايير كلها خاضعة للوضع الاقتصادي، فتنزوي العلاقات التراحمية في الهامش إن لم يتم إلغاؤها، وتظهر العلاقات التعاقدية في الوقت الذي أرست الدولة القومية قبضتها على المجتمع من خلال توحيد السوق وكذلك القانون والإحساس بالولاء، وكل مؤسسات الدولة وإعادة صياغة المدينة والمؤسسات اللاشخصية التي تلقي الأوامر تعمل على تحويل الإنسان إلى كائن سلبي متلق منفعل لافاعل يعيش في قفص من حديد.

ومع تزايد معدلات الترشيد تزيد قوة الدولة العلمانية حيث يصبح كل شيء نسبي متساوي وهذه هي لحظة الصفر العلمانية.

وأبرز الساعات الصفرية تتمثل في ثلاث لحظات نماذجية كبرى وهي:

أ. **الإنسان الاقتصادي (سنغفورة)**: هو إنسان لا يعرف القيم الإنسانية والأخلاقية بل همه الأول والأخير القيم الاقتصادية أي قيم الربح والخسارة فهي التي تحركه نحو غايتها وتحدد له أهدافه وتصنع له رغباته ودوافعه.

ب. **الإنسان الجسماني الجنسي (تيلاندا)**: وهو إنسان يتحرك داخل دوافعه الجنسية الغريزية فأهدافه في الحياة لا تخرج عن إطار تحقيق اللذة والمتعة واللامبالاة والتبذير.

ت. **الإنسان الطبيعي المادي (النازية)**: وهو الإنسان الذي تحقق مع النازية حيث تحول إلى مادة استعمالية مثله مثل باقي عناصر الطبيعية/ المادية[71].

والمسيري يؤكد في نقده للعلمانية المادية الشاملة على بعض الإيجابيات، فهو يقول "... وينبغي أن نعيد التأكيد على أنه يجب عدم تقليل القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي، فهي إبداعات مهمة وإسهامات حقيقية للتراث الإنساني معروفة لدى الجميع..."[72]. وقد نجد من بين هذه الجوانب الإيجابية تقرير حقوق الإنسان في السياسة وكذلك تفعيل دور المرأة، القدرة على حل جملة من المشكلات دون اللجوء إلى العنف، وكذلك التحسن المعيشي، من دور حضانة ونظام صحي مجاني، نظام تعليمي مجاني... ولكن بالرغم من هذه الإيجابيات لا بد من "... أن نفرق بين المتتالية الافتراضية (المجردة) والمتتالية المتحققة

(71) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص24.
(72) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، مصدر سابق، ص24.

المتعنية. . . "[73]. ومعنى هذا أن أي مشروع يهدف إلى تحقيق أهداف معنية لكن مع الواقع فإن هذا المشروع سيظهر عددا من الأمور السلبية و"عملية التحديث والتنوير والعلمنة لا تشكل أي استثناء من هذه القاعدة، فقد كان المأمول من خلال المشروع التحديثي العلماني الشامل. . ..أن يعرف الإنسان قانون أو قوانين (القوانين الطبيعية) ويتحكم فيها ويوظفها لصالحه فتزداد سعادته وفرديته وخصوصيته"[74] ولهذا اتبع العقل الغربي نموذجا تبسيطيا اختزاليا لا ينطبق على الواقع الذي هو مركب والمشكلة أن هذا النموذج حاول فرض نفسه مما أسفر عنه:

أ. مشكلة القيمة في السياق الحضاري الغربي: إذا كانت القيمة تحدد لنا ما هو الشر وما هو الخير، وفي المطلق العلماني الشامل تصبح الطبيعة المادة هي مصدر القيمة الأخلاقية فإن هذا ما ينجر عنه جملة متناقضات، إذ كيف تحكم على تدمير العالم والتشجير؟ فالمادة لا تحمل أي مقومات أخلاقية، وقد ينظر إلى مصدر القيمة هو المجتمع ولذلك يمكن القضاء على الشر من خلال الإصلاح الاجتماعي وهذه الرؤية تساوي بين الفرد والمجتمع وكأنهما شيء واحد وكأن الإنسان يذوب داخل مجتمعه دون وجود الخصوصيات الفردية[75].

ب. مشكلة الخصوصيات الوطنية: في المراحل الأولى من عملية التحديث ظهر هناك الفكر القومي أو الوطني، ولكن غياب المرجعية المتجاوزة وإحلال محلها المرجعية الحلولية المادية أضحى القانون الطبيعي المادي هو الحاكم على جميع المجالات، وإذا كان هذا القانون لا يعرف الخصوصيات فكيف يمكن أن تقوم قائمة للدولة الوطنية أو القومية؟[76]

وقد بدأ الترشيد المادي نتيجة لزيادة الاستهلاكية الغربية والبحث عن

---

(73) المصدر نفسه، ص243.

(74) المصدر نفسه، ص244.

(75) المصدر نفسه، ص445، 446.

(76) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، مصدر سابق، ص، ص446، 447، 448.

اللذة، والتقدم المادي بتوجيه المجتمع الغربي من الداخل نحو استعمار الخارج وحوسلته (تحويله إلى وسيلة) ولكن هذا النموذج الاستعماري فشل، فظهر نتيجة لذلك نموذج آخر وهو النظام الدولي الجديد الذي ظهرت معه شركات عابرة للقارات ومتعددة الجنسيات والتي لا تعرف الخصوصيات ولا القيم الإنسانية.

وهدم الخصوصيات الثقافية والحضارية والوطنية ليس الأمر الوحيد بل يصاحبه أو بتعبير أدق يستلزم معه القضاء على الخصوصيات الفردية وذلك ببناء إنسان استهلاكي مادي له نفس اللباس يسعى بشكل هستيري وراء صيحات الموضة مهووس بالتغيير المستمر، وهذا الأمر مؤداه أن "...يدخل العالم بأسره داخل منظومة استهلاكية (إنتاجية) عالمية محكمة لا تكترث بالقيم أو الخصوصيات"[77].

ت. مشكلة التحكم في الإنسان والبيئة الاجتماعية والطبيعية: كان يهدف المشروع الترشيدي التحديثي الغربي، إلى التحكم والسيطرة المطلقة على الذات الإنسانية وتنميطها وإحكام القبضة على الطبيعة وتسخيرها واستعمالها، وقد ساند هذه النظرة العلوم الإنسانية والطبيعية والتي أكدت على أن مجال المجهول بدأ يتقلص واتسع بذلك مجال المعلوم، ولكن الذي حصل هو مخالف تماما لما هو متوقع، ولكن مع النظرية النسبية لألبرت انشتاين أصبح مجال المجهول (مع عالم الميكروفيزياء) أوسع بكثير من مجال المعلوم[78].

وبذلك سقط اليقين الذي أكد المقدرة على التحكم، وقد كان أثره وخيما على المستوى السيكولوجي من حيث أن مؤداه العدمية، وهنا يقع منعرج خطير يشير إليه المسيري وهو الوجود الإنساني المتعايش مع الشك المطلق، وهذا أمر مستحيل، فالإنسان ذاته لا يطيق ذلك إذ لا بد له من مطلق يحقق له الأمان والاستقرار النفسي إذ لابد من ميتافيزيقيا معينة، ولكن

---

(77) المصدر نفسه، ص248.

(78) المصدر نفسه ص249.

الأخطر من ذلك أن يتحول الإنسان إلى الإيمان بالسحر والشعوذة.

وعلى المستوى السيكولوجي فإن النسبية وانهيار المطلق يفضيان إلى نسبية الخير والشر بحيث يصبح كل شيء مساويا للآخر (الخير= الشر) وفي ظل حيادية الطبيعية/المادة، حولت العلمانية الشاملة الإنسان إلى مادة استعمالية قصد التحكم فيه فظهر طرفين من البشر هما: السوبرمان، الفوق طبيعي الذي يحكم كل شيء ويسيطر عليه، وفضيلته ليست الخير والشر وإنما فضيلته القوة، وإلى جانبه ظهر السبمان التحت طبيعي المستوعب داخل المشروع الترشيدي والذي تم تنميطه وفضيلته هي الخنوع والخضوع والتكيف مع المتغيرات، ومع الراهن.

وهذا كله أدى إحساس الإنسان بالاغتراب عن ذاته الإنسانية، ما أدى بالضرورة إلى افتقار الاتزان النفسي الذي يفضي إلى العبثية واللامبالاة التي تستتبعها أخطار أخلاقية قيمية وأخرى اجتماعية كالجريمة وزيادة معدلات الطلاق والفساد الأخلاقي.... وهذا ما يؤكد على أن العلمانية تستطع التحكم في الإنسان بل أفضت بها هذه المحاولة إلى تفكيك الإنسان.

وإضافة إلى هذه الإشكاليات المطروحة حول مسألة التحكم في الذات الإنسانية وفي الطبيعة، هناك مشكلة أخرى متولدة عن رغبة السيطرة وهي أن التحكم لا يتم إلا بإلغاء وتحطيم إنسانية الإنسان وتأكيد القانون الطبيعي المادي ولهذا يقول المسيري "ولكن هذا القانون يعني في واقع الأمر إلغاؤه [يقصد الإنسان] ككيان مستقل له سماته الإنسانية وإرادته الأخلاقية المستقلة.."[79].

ث. مشكلة الاغتراب: وهي ناتجة عن تضارب أمرين هما:

1. الإحساس الدائم للإنسان بإنسانيته المركبة، ومركزيته في الكون.
2. وفي الوقت نفسه يعيش الإنسان في واقع يتسم بقدر عال من

---

(79) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،م2، مصدر سابق، ص250.

التنميط وفق النموذج الطبيعي/المادي الاختزالي الذي يختزل جوانبه الإنسانية في المادة[80]، ومع إحساسه بواقعه الذي يلغي الجانب الإنساني، يبدأ الإنسان بالإحساس بالاغتراب الناتج عن التسلع والتشيؤ والتوثن، حيث يتم تحويل العالم بأسره إلى سلع مادية وإلى أشياء تباع وتشترى.

ج. **مشكلة التقدم ومترتباته**: وجوهر نقد المسيري للمشاريع الغربية يكمن في نقده لمفهوم التقدم في الإطار المادي والذي يعد الإجابة النهائية والكلية لسؤال: ما الهدف من الوجود الإنساني؟

ويبدو أن التقدم الذي كان يعني المسار اللانهائي نحو التحكم في العالم وتحقيق سعادة الإنسان (الغربي) أضحى حلما كما يصفه المسيري بأنه طفولي، وذلك لكون محدودية العقل الإنساني من جهة ومن جهة ثانية إختزالية النموذج المعرفي العلماني المادي أو العدمي، إذ ما إن تظهر جوانب من التقدم المادي إلا ويظهر عدد كبير من الجوانب السلبية لهذا النموذج لعدم إلمامه بالبيئة الطبيعية وبمكونات النفس البشرية فكلاهما أكثر تركيبية.

وكذلك ما أدى إليه التقدم من نتائج وخيمة هو زيادة النزعة الاستهلاكية التي هي في حقيقتها نزعة تدميرية للعالم، فكيف سنشبع هذه النزعة اللامحدودة بلا محدودية التقدم أمام محدودية الطبيعية وطاقاتها وثرواتها؟

وترتب كذلك على هذه النزعة التقدمية العنصرية الغربية والإمبريالية والتي راح ضحيتها عدد كبير من الشعوب وأبادت الكثير من الهنود الحمر في الأمريكيتين واستعبد السود فيها وكذلك ما فعل بدول إفريقيا وآسيا[81].

وستكون الكارثة لو أن جميع شعوب العالم تسير وفق هدي النموذج

---

(80) المصدر نفسه، صص250-251.

(81) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،م2، مصدر سابق، صمن 251 إلى 258.

العلماني المادي، فسيتحول العالم إلى دويلات ذئبية دموية، وآلات مدمرة للطبيعة، ويستشهد المسيري بإحدى الدراسات قائلا: "...وقد جاء في إحدى الدراسات أنه لو عمّ التقدم على النمط الغربي في العالم بأسره فإن الجنس البشري سيحتاج إلى خمس كرات أرضية ليستخلص منها المواد الخام وكرتين ليلقي فيهما بالنفايات.."[82]. وهذا ما قاده إلى الإستنتاج بأن الغرب ليس معيارا للتقدم إذ يقول "فتجربة الغرب في التقدم تجربة غير قابلة للتكرار أو المحاكاة ومن ثمّ فهي تجربة غير إنسانية، فالإنساني عام ومشترك ومن ثمّ يكون قابلا للمحاكاة"[83].

ومن الآثار الوخيمة للمشروع الترشيدي التقدمي المادي ضياع المثل والقيم الإنسانية والأخلاقية، فالتقدم المادي لم يسايره التقدم المعنوي والأخلاقي، وهذا مناف لأمرين للفطرة البشرية فقد "دخل الإنسان التاريخ برأس مال أخلاقي مبدئي هائل، لم يرثه من آبائه المزعومين: الحيوانات!"[84]، والأمر الثاني هو زيادة معدلات الانتحار والجريمة والإباحية والتي توجد في الدول المتقدمة أكثر من الدول الفقيرة.

وإضافة إلى كل هذا هناك نقطة جديرة بالذكر وهي أهم النقاط النقدية للأستاذ عبد الوهاب المسيري وهي مسألة معيارية نجاح التقدم والمتعلق بحسابات التقدم والتخلف، وهنا يطرح اصطلاحا جديدا وهو "التقدم الصناعي العلمي" و"التخلف الكوني" فالأول المستفيد الوحيد منه هو الغرب في حين أن الثاني يعبر عن خسارة كونية للبشرية جمعاء وبدون استثناء، فهو يعم جميع البقاع والأمصار والأوطان ويجسده التقدم العلمي، الصناعي ذاته ومخلفاته من تلوث وثقوب أوزون واحتباس حراري، وبالتالي فإن حسابات نجاح التقدم تكون وفق حساب معدل مخلفات التقدم

---

(82) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص250.

(83) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م2، مصدر سابق، ص253.

(84) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،م2، مصدر سابق، ص254.

الصناعي، وما انجر عنه من تخلف كوني، وبمعنى آخر حساب المكسب المادي النهائي مخصومة منه الخسارة الكونية، والواقع أثبت أن الخسارة الكونية أكبر من الربح، وهذا ما دعا بالمسيري إلى توجيه نداء مفاده: "ولذا، فقد يكون من الأجدى أن يوحد الجميع قواهم، وأن نتعاون كلنا - إيمانيون وعلمانيون- على توليد المشروع الحداثي العربي والإسلامي باعتباره جزءا من المحاولة الإنسانية العامة التي تحاول تجاوز الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة المبنية على الصراع، والتنافس والتقاتل والاستهلاك المتصاعد وقد يمكننا -بإذن الله- أن نتوصل إلى حداثة إنسانية، تنطلق من إنسانيتنا المشتركة، حداثة تدير المجتمعات الإنسانية بطريقة مختلفة ولصالح الجنس البشري بأسره"[85].

3 - نقد وتفكيك العلمانية على مستوى الهدف والمآلات

على مستوى الهدف:

لا بد لنا من التميز بين الهدف النهائي والأهداف الجزئية التي بعد تحقيقها تكون وسائل لبلوغ الهدف النهائي، فهذا الأخير يعبر عنه الرؤية الحلولية المادية لبلوغ مستوى الإحكام المطلق على جميع الجوانب الحياة الإنسانية والمادية ويمكن الاصطلاح على هذا الهدف بأنه نهاية التاريخ.

ونهاية التاريخ "عبارة تعني أن التاريخ لكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وصيرورة وثبات، وشوق وإحباط، ونبل وخساسة -سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونيا تماما خاليا من التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات إذ أن كل شيء سيرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء . . "[86]. وتحل من خلاله جميع الصراعات والمشكلات والآلام وهذا بواسطة العلم وحده، فهو الذي سيطلعنا على قانون الضرورة والسببية الصلبة، من ثم سيطرة القانون الطبيعي ويصبح كل شيء متوافقا مع قانون

---

(85) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص40.

(86) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، م1، مصدر سابق، ص147.

الطبيعة/المادة، لذلك يقول المسيري "فالتاريخ من هنا المنظور يصبح مجرد تعبير عن قانون طبيعي، والتقدم إن هو إلا عملية تراكمية مادية آلية تتم حسب القوانين الطبيعية الكامنة في المادة"[87]وعليه فهذا الفكر المادي يرفض تنوع التاريخ ويؤمن بواحدية التاريخ.

أ - نقد وتفكيك الهدف:

كما يقول الميسري "النظم الحلولية، نظم مغلقة تفضي إلى نهاية التاريخ.."[88]. فإذا كانت الرؤية العلمانية الشاملة بوصفها منظومة حلولية مادية، فهي الأخرى مفضية إلى نهاية التاريخ كهدف نهائي للتقدم، فإن هذه الرؤية كما أنها لم تقدر على تفسير الإنسان وكما أنها أدت إلى مشاريع مهلكة للإنسانية فإن نهاية التاريخ ستؤدي إلى نفس المهلكات فهي:

1 - نهاية التاريخ وانهاؤه معناه الإنهاء والإجهاز على الإنسان وإلغاء تركيبيته، حيث يتم التخلص من كل ما هو إنساني وإبادته وتسويته بالطبيعة/ المادة فلا يصبح الإنسان ظاهرة متفردة متميزة أو مركز للكون، وهذا ما يحدث مع هيجل عند إنهاء كل الثنائيات ومع ماركس عندما يفسر التاريخ على أنه زيف وزيغ وباطل، لذلك لابد من إنهائه للوصول إلى البدائية الأولى، فالتاريخ تعبير عن إنسانية الإنسان فهو يعبر عن لحظات تجاوز الإنسان للطبيعة/ المادة، فهو مملوء بالمتناقضات الإنسانية، حب/كره،خسة /نبل، صعود/ نزول، لذلك يقول المسيري "وإلغاء التاريخ يؤدي إلى إلغاء ظاهرة الإنسان تماما.."[89].

2 - نهاية التاريخ هي مرحلة يسود فيها قانون الطبيعة/المادة ومن ثمّ فإن الذي يسود هو إنسانية واحدة وليس مشتركة[90]، فهذه الأخيرة توحي

(87) المصدر نفسه، ص149.

(88) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، مصدر سابق، ص259.

(89) المصدر نفسه، ص152.

(90) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص11 إلى15.

بتنوع حضاري حيث أن المشترك الإنساني في ظروف معينة يولد أشكالا حضارية متنوعة أما واحدية الإنسانية فهي كالطبيعة متكررة مغلقة لها قوانين ثابتة، وسيادة قانون الطبيعة في مرحلة نهاية التاريخ يؤدي بالضرورة إلى الإنسانية الواحدة ومن ثمَّ القضاء على التنوع البشري وهو التعبير الحقيقي عن الإبداعات البشرية، من جهة، ومن جهة ثانية عن تدافع التاريخ، فإنهاء التاريخ إنهاء للتدافع.

ب - نقد وتفكيك المآل:

إن مآلات الرؤية الحلولية المادية أو العلمانية الشاملة هو الإبادة، هذه الأخيرة إمكانية كامنة في الرؤية ذاتها وحقيقة متحققة تاريخيا لذلك يقول المسيري: "حينما يرد الإنسان إلى الطبيعة/المادة فإنه يفقد ما يميزه بوصفه إنسانا ويصبح مادة استعمالية ليس له قيمة خاصة، ولذا فرؤية المادية تحوي داخلها نزعة مادية"[91].

1 - الإبادة كإمكانية في النموذج العلماني الشامل:

لكل تحول حضاري سواء اقتصادي أو سياسي، فإنه يخضع للمناخ الفكري والثقافي والنفسي الذي يحقق بعض الإمكانيات ويجهض بعضها الآخر ويحدد المسار النهائي للواقع الموضوعي، وعملية الإبادة في الحضارة الغربية ليست بالمسألة العرضية، فهي مآل كامن في العلمانية الشاملة في جوهرها بمنحها القدرة على إبادة العناصر غير المرغوب فيها بشكل منظم مخطط له، وقد تحققت هذه الإمكانية في أشكال متعددة ومتفرقة وفي لحظات متمايزة وبصورة تدريجية لتصل إلى الشكل واللحظة الأكثر تطورا وهي اللحظة النازية والصهيونية.

وهذا راجع إلى الرؤية الحلولية المادية التي تعود بجذورها إلى عصر النهضة مع الحركة الإنسانية الهيومانية حيث قالت بمركزية الإنسان في الطبيعة/المادة، ثم أخذت هذه المركزية تتحول مع عصر الإمبريالية

(91) المصدر نفسه، ص196.

والداروينية والعنصرية إلى رؤية مادية للإنسان، وهذا التحول خاضع بدوره لمنطق النسق الغربي وتزايد معدلات العلمنة التي تفصل القيم الإنسانية المتجاوزة عن الحياة.

وظهرت مع ذلك منظومات أخلاقية نفعية مادية تلغي أية مرجعية متجاوزة فاختفى كذلك الإنسان ككل وبقي الإنسان الغربي الذي هو كالطبيعة قانون ذاتها وغاية ذاتها وأصبح بمقدوره أن يحكم العالم ويحوسله ليتحول بذلك البشر إلى supermen وإلى subnen. وهذه هي النفعية الداروينية التي تعطي الحق للأقوى.

وتظهر الإبادة من خلال مجموعة عن المصطلحات خلال النصف الثاني من القرن 19م كـ: المادة البشرية- المادة الاستعمالية- الفائض البشري- وهذه المصطلحات تعبر عن توظيف الإنسان كمادة استعمالية، وأما الفائض فإما أن يحول أو يباد.. وهذه هي النواة الواحدية المادية التي تطورت في ظلها الامبريالية الغربية وثنائية السوبرمان والسوبمان. وقد ساعد على تطور هذه الرؤية مجموعة من العناصر هي:

1 - تزايد معدلات الميشاحنية والمهدوية والتي هي التبشير بأن التراكم المعرفي المنفصل عن القيمة سيقود الإنسان إلى حكم العالم وذاته وسيقدم له حلولا نهائية لجميع مشكلاته.

2 - ظهور أيديولوجيات علمانية شاملة كالماركسية والنازية ترى بأن العلم المادي قادر على حل جميع المشكلات الإنسانية وتساند هذه الأيديولوجيات دولة قومية قوية.

3 - تصنيف الناس على أساس مادي بيولوجي وذلك برصد الفوارق العرقية وجعلها أساس التفاوت الثقافي والحضاري بين الناس.

4 - انتشار النسبية المعرفية والأخلاقية وانتفاء الذات في الموضوع وزوال المركز وزيادة حالة السيولة المطلقة التي تظهر فيما بعد الحداثة.

5 - تعاظم الدولة المركزية ومؤسساتها البيروقراطية التي عملت على توظيف الإنسان وحوسلته من الداخل والخارج.

6 - انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيمة خاصة في عملية توظيفهما.

7 - عملية أو مشروع الترشيد والتجريد ونزع الخصوصية الفردية للإنسان والإبقاء على الخصائص العامة التي تجمع المجتمع ككل حتى يتم تسويته والتحكم فيه.

وبهذا فالعلمانية المادية قضت على الشخصية التقليدية التي تعلن ولاءها للأخلاق والثوابت الإنسانية، وأحلت محلها الشخصية الحركية المتغيرة والتي لا تؤمن بأية ثوابت أخلاقية وإنسانية وبالتالي أفرغت الإنسان من جوهره وتحول عقله إلى عقل أداتي ولاؤه للمادة والمنفعة، وقد أدت هذه الشخصية إلى إبادة كل ما هو ليس نافع أي الفائض البشري سواء في الداخل أو في لخارج وقد تمّ هذا وفق مؤسسات تسيرها النخبة بطرق بيروقراطية وعملية محايدة تنفذها المؤسسات القمعية.

وبهذا المعنى تأكد تراجع الفلسفة الهيومانية وبدأت تظهر معالم العلمنة الشاملة، وذلك بسيادة الرؤية الواحدية المادية الحلولية، ويظهر هذا بوضوح في الخطاب الغربي خاصة في مصطلحي الإبادة وارتباطه بالتفكيك وكذلك التهميش وتراجع وضمور وغياب الإنسان والأخلاق لصالح كل ما هو غير إنساني ومحايد ومن هذه المصطلحات:

1 - decentring man أي إزاحة الإنسان من المركز.

2 - depersonalization إسقاط السمات الشخصية.

3 - disenchantment of world تحرير العالم من سحره بمعنى أن يصبح العالم مادة محضة لا قداسة فيها يمكن للعقل الإحاطة بها ومعرفة قوانينها والتحكم فيها.

4 - dexcratization أي desantification أي نزع القداسة عن كافة الظواهر ومنها الإنسان بحيث تصبح لا حرمة فيها وينظر لها نظرة مادية لا علاقة لها بما وراء الطبيعة.

5 - delimanisation أي تجريد الإنسان من خصائصه -وفي الأخير يقول

المسيري[92] "ونحن لا نزعم أن الرؤية الواحدية المادية تؤدي حتما وبشكل مطلق إلى الإبادة والتفكيكية، كل ما نؤكده أن مثل هذه الرؤية تخلق التربة الخصبة لانتشار الآراء النفعية الداروينية المادية التي تتزعزع فيها الاتجاهات والأفكار الإبادية والتفكيكية وتتحقق".

2 - تحول إمكانية الإبادية إلى متحقق تاريخي (مآل):

وتظهر الإبادة بوضوح في عمليات الإبادة الاستعمارية الغربية، التي قامت بنقل جيوشها لاحتلال شعوب العالم غير الغربي، وكذلك في عمليات الاستيطان بنقل الفائض البشري الأوروبي إلى أماكن أخرى كالأمريكيتين وأستراليا ونقل اليهود إلى الأرجنتين وعمليات الترونسفير كما هو الحال لتحويل الصينيين إلى ماليزيا وتحويل الهنود إلى عدة مناطق في العالم وإلى جانب عمليتي الاستيطان والتحويل (الترونسفير) عمليات الإبادة الجسدية المباشرة[93].

وهذه العمليات الإبادية التي هي مآل العلمانية الشاملة هي الصورة الأولى فقط، وهناك صورة أخرى تعبر عن مرحلة ما بعد الحداثة؛ وهي الإبادة الشاملة لإنسانية الإنسان وذلك بسيادة اللاعقلانية المادية وانعدام المعنى والقيمة الأخلاقية والتشظي المعرفي، وعلى هذا صفيِّت إنسانية الإنسان[94].

خاتمة

من كل ما سبق ذكره يتضح أن موقف المسيري للعلمانية كان نقديا في بداياته لينتهي نقديا في خلاصاته، حيث أنه اتجه نحو نقد التصورات والمفاهيم المختلفة للعلمانية باعتبار أنها غير دالة على المتحقق الواقعي،

(92) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص211.
(93) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، مصدر سابق، ص36.
(94) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، مصدر سابق، ص44.

والذي يتميز بالتركيبية والتتالي التاريخي، وقد رد سبب عدم تكوين مفهوم للعلمانية يستوعب تركيبية الواقع، إلى ثلاثة عوائق إبستيمولجية، وهي: الاختزالية، والثبات، وعدم القدرة على الربط بين العناصر المختلفة المركبة للعلمانية والمجاورة لها.

لينتقل بعد ذلك إلى تحديد مفهوم العلمانية، والتي تصورها في دائرتين: الدائرة الكبرى وهي العلمانية الشاملة، والدائرة الصغرى والتي تتمثل في العلمانية الجزئية، وتعبر الدائرة الكبرى على الرؤية، أما الصغرى فتدل على الإجراء، ولايمكن فهم الإجراء إلا في إطار الرؤية فالنظر يسبق العمل، ومن هنا قام بتحليل فلسفة العلمانية الشاملة، والتي هي في الحقيقة رؤية حلولية مادية.

وانتهى المسيري بعد تحديده للأبعاد الفلسفية للعلمانية إلى نقد العلمانية على مستوى المنطلقات الفلسفية ثم تطبيقاتها وأخيرا أهدافها ومآلاتها، وقد تمحور النقد في مستويين: النظري والمتمثل في العجز التفسيري عن إدراك ظاهرة الإنسان، والتطبيقي من خلال تفكيك الإنسان، والمستوى الاول هو مقدمة للثاني.

الدرب الثامن

العلمانية في الفكر الديني

-دراسة في فكر أبي القاسم حاج حمد-

د. فيصل حميد*

كثيرة هي القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث والمعاصر، سواء كانت هذه القضايا ردود أفعال لمضامين ومفاهيم وافدة كالحداثة والتقانة والمنهج والعولمة، أو كانت قضايا لشواغل وهموم فكرية متعلقة بذات النسق الثقافي والاجتماعي للعقل العربي كقضية التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة، والعقل والنقل وغيرها مما هو مبثوث في ثنايا الكتب والدراسات والمجلات وحتى الشبكة العنكبوتية في أيامنا هذه.

لكن القضية التي كانت ولازالت تشغل الدنيا وتملأ الناس في الفكر الحديث والمعاصر هي قضية العلمانيّة ولا ريب، العلمانية التي تمظهرت في خطابنا الفكري بمظاهر متعددة وتلبست بمسوح مختلفة من المفاهيم والمصطلحات، فتارة يخوض فيها الفكر باسم الديمقراطية وتارة باسم العقلانية، وتارة بمسمّى التنوير، وأخرى بمدنيّة المجتمع والدولة. هكذا تم تدوير هذا المصطلح وتثويره وتطويره من خلال جلابيب المفاهيم وشآبيب الاصطلاحات، ما انعكس على تعريفه وتوصيفه الوصف الدقيق، إذ يظن الباحث في موضوع العلمانية أنه بصدد علمانيات كثيرة لا مشترك بينها ولا

(*) أستاذ محاضر، جامعة عباس لغرور خنشلة، الجزائر.

تقاطع؛ علمانية غربية عقلية، وعلمانية غربية دينية، وعلمانية شرقية إلحادية، وعلمانية عربية سياسية، وعلمانية اقتصادية حَوْكَمِيَّة، بل وحتى علمانية جمركية.

غير أن دقيق التأمل وصحيح النظر في المسألة يحيل إلى أن جوهر القضية هو طبيعة التراسلات القائمة في العلاقة بين العقل والدين مع المادة؛ العقل بما هو ممثل للإنسان، والدين بما هو ممثل للغيب واللاهوت وما وراء الطبيعة، والمادة بما هي اختصار لمسمى الطبيعة. إذا عرفنا هذا تمكنّا من فهم مختلف وجهات النظر التي تعتمد بالأساس على إشراقية الألفاظ والتزحلق على المصطلحات لدعاة العلمانية، وعلى المهارات اللغوية ومصادرة المعجم والدلالة لأعدائها، لأن العلمانية من حيث هي ماهيةٌ تدلّ على المسافة بين الديني والدنيوي قضية لصيقة بكل المجتمعات والحضارات، وفي كل زمان ومكان، غير أن السياقات التداولية للمصطلح هي ما يصنع له أبعاده وإنشائياته الواصفة له.

أما عن موقع العلمانية في الخطاب الديني الفكري العربي الحديث والمعاصر، فهي أشبه ما تكون بصخرة سيزيف، لا ينفك الاتفاق يحدث حولها حتى يحلّ الخلاف والخصام محله، نظرا لاضطراب مرجعيات التحليل والاستعارات الملحّة التي تورطت فيه بين أصل له مبررات القطيعة مع تسلّط الغيب المؤنسن، وإسقاط يفتقد إلى شرعية القطيعة المنشودة، واضطراب محاولات التأصيل التي تسعى للحفاظ على خط رجعة بين العقل والميتافيزيقا، لأن الواقع العربي لم يشهد تسلّطا للحاكم من خلال الدين وباسم الله إلّا في فترات ضعف الأداء الحوكمي والسياسي للسلطة، ما أدى إلى بروز تيّار يدعو إلى رفع غطاء الدين عن ممارسات الفساد البشرية، لكن بطريقة تورّط فيها مع تيار دعاة إقصاء الدين عن الحياة ككلّ فوقع في مزلقين: مزلق الاعتداء على الهوية العربية بهدم أهم مكوّن فيها وهو التّراث الديني، ومزلق الدفاع عن فشل العلمانيات السياسية الجديدة في تحقيق التقدم.

وتيار يدعو إلى المحافظة على موقع الدين في إستراتيجية البناء

الحضاري والحوكمي والسياسي للدولة، لكن أيضا بطريقة أصبغت الفساد والتخلف بصبغة القضاء والقدر، وشرّعت لحكم المفضولين باسم الدين، فوقعت في مزالق أهمّها التبرير والدفاع عن الفاشلين وكفالتهم بكفالة الخطاب الديني، والاكتفاء بالاستلقاء خارج التاريخ والعيش على ضفاف الوهم، سواء كان هذا الوهم هو وهم استعادة التجربة التاريخية الأولى بآلياتها وإجراءاتها، أو كان وهم انتظار تحقق تجربة موعودة كتجربة المهدي المنتظر[1].

إرهاصات العلمانية في الفكر العربي

أدى ضعف الإمبراطورية العثمانية وتسلّط حكامها، وانحسار قوة الدفع الحضاري للخلافة الإسلامية ثم إلغاؤها على يد مصطفى كمال أتاتورك، واهتزاز العلاقة بين الباب العالي والمجموعة العربية ممثلة في الشام وشبه الجزيرة العربية، إلى بروز مفكّرين يسعون إلى تجاوز مرحلة الوهن الحضاري، بتقديم بدائل جديدة، احتذاء بنماذج ناجحة كالتي في أوروبا، وذلك من خلال سحب الدثار الديني الذي يحتمي به العثمانيون، والتركيز على إعمال العقل في المغزى الديني بما يحقق المصلحة الدنيوية، والمقصود بالعقل هنا هو العلم، فهذا جمال الدين الأفغاني يقرر أن ضعف الدولة بدأ لما تراجع سلطان العلم أمام سلطان السياسة ولواحقها؛ يقول: "بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون ﷺ"[2].

---

(1) لا أقصد من هذا التحليل إنني أنكر عقيدة المهدي المنتظر التي ثبتت بصحيح النقل عند مختلف الفرق الإسلامية، ولكنني أعلم أيضا أن النصوص ذكرت بروز المهدي في آخر الزمان فلماذا نعجل على أنفسنا وننهي هذا الوجود باستعجال قيامه؟ ولماذا نهدر وقتنا ونستلذ عذاباتنا انتظارا لمقدمه؟

(2) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ط1، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1979، ص362.

لم يكن هذا شعور الأفغاني وحده، بل كان شعور عدد كبير من المفكرين والأدباء والمثقفين، من محمد عبده ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، إلى فرح أنطوان وأحمد فارس الشدياق وطه حسين وساطع الحصري. وقد تصدت هذه الأسماء لعبء النهوض بالأمة العربية وفق منظور علمي يراعي منطق الكفاءات عوضا عن منطق التقوى -فتقوى الحاكم لنفسه عندهم-، ويلتزم منطق النقد المنهجي -ولو كان موجها للقرآن والنبي- بدل ثقافة الولاءات. من هنا بدأت أولى الإرهاصات في الفكر العربي الحديث لقضية العلمانية.

وقد كانت أصداء هذه الإرهاصات واضحة جليّة في الخطاب الفكري الديني المعاصر[3]، إذ سعت إلى الإسهام في الخروج من عنق الزجاجة الذي آلت إليه الحالة العربية، وفتح باب التدافع الفكري على مصراعيه، فظهرت كتابات جلال العظم، ومالك بن نبي، ومحمود أمين العالم، والجابري، وأركون، وبرهان غليون، والطيب تيزيني، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الوهاب المسيري، وسفر الحوالي، ومحمد عمارة، وعزيز العظمة، وحسن حنفي، ونصر عارف، وطه جابر العلواني، ومحمد الغزالي، والقرضاوي، ومحمد حسين فضل الله، وعلي شريعتي، وأبو القاسم حاج حمد[4] وغيرهم كثير ليس المجال لعدهم أو حصرهم، اختلفت مقارباتهم باختلاف مواقفهم ومواقعهم من مسألة العلمانية، وقد خصصت في هذه الدراسة آخر الأسماء التي أوردتها (أبو القاسم حاج حمد) لتحليل أعماله وأبحاثه ذات الصلة بالموضوع وفق الخطة التالية:

* مقدمات منهجية في مفهوم العلمانية.

* العلمانية والدولة عند الحاج حمد.

---

(3) نقصد بالخطاب الفكري الديني الخطاب الذي اشتغل على القضايا الفكرية ذات الارتباط بالمرجع الديني.

(4) إن ورود هذه الأسماء هو على سبيل التوازي لا الترتيب، كما لا يعني إيرادهم مجتمعين أنني أضعهم في سلة واحدة، لأن منهم التغريبي والمستغرب والتأصيلي والأصولي والحداثي والإسلامي والأكاديمي.

* قراءة النص القرآني عند الحاج حمد: الآليات والغايات.
* جدلية الغيب والطبيعة.

مقدمات منهجية في مفهوم العلمانية

ورد تعريف العلمانية في موسوعة علم الاجتماع لبورغاتا ومنتغومري بأنها: "العملية التي يعطي من خلالها المقدس الطريق إلى العلمنة، سواء في مسائل الإيمان الشخصية والممارسة المؤسساتية، أو السلطة السياسية. وكان ينطوي على الانتقال مرة واحدة من تقديس الأشياء إلى جعلها عادية، وهيمنة ما هو دنيوي، ليفقد الأخروي أوليته أمامه. وفي الوقت الذي يشير فيه مصطلح العلمانية إلى دولة غير دينية فإن العلمانية هي الأيديولوجية المكرسة لتلك الدولة، العلمانية هي التي تحدث تدريجيا أو فجأة ديناميكية تاريخية قد تكون قابلة للاستبدال"[5].

والمقصود بأن المقدس يعطي الطريق للعلمنة، هو تلك الفهوم الكنسية التي أنسنة الدين وسعت إلى الإجابة من منظور بشري على كل الأسئلة المتعلقة بما وراء الطبيعة، حتى وصلت إلى احتكار صكوك الغفران دنيويا دون انتظار معاده المقدس الذي هو الآخرة. أما إيرفين هيكسهمس فقد عرّف العلمانية في معجم الأديان بأنها تعني كمصطلح لغوي: "ما هو مدنّس (غير مقدس). وتعني الدنيوية والمدنية، أو غير الديني الذي يتميز عن الديني أو المقدس"[6]. أما بوصفها نظرية فلسفية أو اتجاها فكريا فقد عرّفها بأنها "نظرية تم الترويج لها في 1960 من قبل علماء الاجتماع مثل ستارك رودني الذي جادل بأن العلمنة هي عملية مرتبطة بالتصنيع والحياة الحضرية الأمر الذي يؤدي إلى اختفاء الدين في المجتمع الحديث. أما اليوم، فهناك أدلة كثيرة على عكس ذلك فبدلا من أن تتسبب في اختفاء الدين، فإن العلمنة

---

(5) Edgar F.Borgatta&Rhonda J.Montgomery:encyclopedia if sociology,2edit, vol 4,macmillan reference,USA, p482.

(6) Irving Hexhams: concise dictionary of religion, second edition, Regent College Press, Vancouver, 1999, p198.

تؤدي إلى نمو الحركات الدينية الجديدة ما جعل ستارك وغيره يراجعون أفكارهم في وقت سابق"[7].

وقد أورد المسيري مفهوم العلمانية في معرض حديثه عن تطور مدلولها تاريخيا بأن استخدام مصطلح سكيولار (secular) أي علمانية لأول مرة كان "مع نهاية حرب الثلاثين عاما (عام 1648)عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب وكان المصطلح في البداية محدود الدلالة ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول والإبهام، إذ تمت الإشارة إلى علمنة ممتلكات الكنيسة وحسب، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية"[8].

أما من منظور الكنيسة الكاثوليكية وفلاسفة التنوير فقد كانت العلمانية عندهم مرتبطة بمدى مشروعية التصرف في ممتلكات الكنيسة، فهذه الأخيرة ترى أن العلمنة هي: "المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة"[9] وفلاسفة الأنوار في فرنسا يرونها "المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة"[10].

ثم تطور هذا المصطلح تطبيقيا خاصة في فرنسا حيث أصبح معادلا لما يصطلح عليه باللائكية، فغدى مفهوم العلمانية هو فصل الدين عن الدولة، حيث أعاد النظر في منظومة الأخلاق التي أصبحت وظيفتها إسعاد البشر زمنيا، دون اعتبار مصادرها الدينية والإيمانية.

إن المتبع لهذه التعريفات وغيرها في مظانّها الغربية يخلص إلى فكرة مؤداها أن العلمانية كاصطلاح ومذهب فكري فلسفي سياسي لا تخرج عن كونها دعوة إلى إقصاء الدين من مجالات الحياة وقضايا الشأن العام، وفي أحسن الأحوال تحييده وإبقاؤه قضية شخصية لا تترتب عليها آثار اجتماعية.

---

(7) Ibid, p198.

(8) عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، كتاب مشترك مع عزيز العظمة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000،ص 11.

(9) المرجع نفسه، ص12.

(10) المرجع نفسه، ص12.

أما المفكرون العرب فقد اختلفت آراؤهم اختلاف المستهلك حول ما لا ينتجه، فذهب بعضهم إلى التبشير بهذه الفلسفات والأفكار وتعصب لها أكثر ممّن أنشأها، واخذ يجيب على إشكالاتها ويفسر غوامضها كما لو كانت مشكلاته هو (منهم فرح أنطوان وجلال العظم، وعزيز العظمة، وطيب تيزيني، كمال عبد اللطيف)، والبعض الآخر انفعل بسبب حالة الصدمة - بتعبير أدونيس- فرفض الفكرة كما لو كانت موتا قادما من الغرب (ومن هؤلاء معظم قادة الفكر الوهابي، وبعض مفكري الصحوة الإسلامية، وجموع منتسبي المؤسسات الدينية الرسمية عدا تونس)، أما التيار الثالث فقد تجاوز مرحلة الصدمة إلى مرحلة التحليل، فتناول العلمانية من منظوره هو لا من منظور الغربيين، أجاب فيها عن أسئلة واقعه وهمومه، لا واقع الآخرين (ومنهم محمد عمارة، عبد الوهاب المسيري، محمد أركون، أبو القاسم حاج حمد). وحتى لا تطول هذه المقدمة فسنعرض لموقف حاج حمد من قضية العلاقة بين العلمانية والدولة.

العلمانية والدولة عند الحاج حمد

لو أردنا تقديم تعريف مختصر دقيق للعلّامة السوداني أبو القاسم حاج حمد لقلنا هو ذلك المفكر الذي ولد من رحِمين؛ رحم الثورة ورحم المكتبة، فقد عاش معظم فترات شبابه ثوريا ميدانيا، وقضى زهرة أوقاته قارئا في المكتبات، لم يدخل جامعة ولا معهدا، عاش مفكرا عربيا إفريقيا مسلما إنسانيا، فكان بحق نموذج العصامي المتميز، لذا سنترك تفاصيل حياته له يقدمها[11].

---

(11) "هو أبو القاسم محمد حاج حمد من مواليد جزيرة مقرات في أبو حماد بتاريخ 28/ 11/ 1942م، أنهى دراسته الثانوية العليا في عام 1962م بكلية الأحفاد بأم درمان، تعرض للفصل والسجن إثر المظهرات الطلابية التي رافقت مصرع الزعيم الإفريقي باتريس لومومبا في الكونغو، ساهم في قيادة ثورة أكتوبر الشعبية عام 1964م التي أطاحت بحكم عبود العسكري، التحق بقيادة حزب الشعب الديمقراطي عام 1965م حيث تولى مسؤولية بعض الدوائر الانتخابية إلى أن استقال سنة بعد ذلك. بالموازاة مع ذلك انتمى للثورة الإريترية في 1963م وتفرغ لها بشكل ككلي بعد 1966 وبعد استقلال اريتريا سنة 1993م حظي بالجنسية الإريترية والسمة الديبلوماسية كتقدير أدبي، وقد عمل في الفترة ما بين (1990م_1995م) مستشارا علميا للمعهد العالمي للفكر

أما عن موقفه من العلمانية فهو بداية لم يقدم لها أي تعريف في مجمل كتبه التي بين أيدينا، لكنه تناولها عند حديثه عن موضوع الحاكمية والعلمنة والدولة، وعرض لإشكالاتها من خلال طرفي الثنائية التي تشكلها وهما: اللاهوت والوضع، إذ انتقد كل طرف فيما ذهب إليه، فاللاهوتي مقصِّر عنده لأنّه "يتشبث بالمرجعية التراثية باعتبارها (الشاهد) على التنزيل الإلهي والمرتبطة بالتطبيق المعصوم. شارطا على كل اجتهاد عقلي ميتافيزيقي لاحق لا مجرد الالتزام بتلك المرجعية التراثية فقط، ولكن الالتزام أيضا بالشروط التي وضعتها تلك المرجعية التراثية للاجتهاد نفسه، أي اجتهاد في الكم وليس في الكيف فهو اجتهاد تراكمي، متصلا بالدرجة وليس مفارقا بالنوعية ويقوم على (القياس) وهنا تقع كافة مدارس الإتباع والنقل والتقليد"[12].

يستخلص حاج حمد في هذا الطرح التنزيل (القرآن) من الفهوم والشروح التراثية التي قامت حوله وأوشكت أن تصبح هي الأخرى نصا ملازما له -إن لم تصبح كذلك- وينفي عنها أحقيتها في صفة العصمة في الفهم والتطبيق، وهذا ولا ريب تصور منطقي لطبيعة العلاقة بين الفهم والنص. إذ طبيعة النص الشمول واستيعاب تطور الفعل ضمن حركية الزمن وخصوصية المكان، وهذا لا يتحقق إلا بانفتاح الآليات التأويلية، وتطورها لتستجيب لشواغل البشر.

أما الوضعي فهو مغرور فكريا في نظر حاج حمد لأنه " يتشبث في مواجهة العقل الديني بالمرجعية التاريخانية والإيديولوجية نفسها التي يتشبث

الإسلامي في واشنطن له العديد من الأبحاث والدراسات المتعلقة بالجوانب الجيوبوليتيكية والاستراتيجية، الخاصة بالقرن الافريقي، بما فيها السودان والبحر الأحمر وشبه الجزيرة العربية بجانب دراسات فلسفية أخرى،ولعل أشهر كتبه على الإطلاق التي نشرت هي: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية-، وكتاب إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، وكتاب الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، وأخيرا كتاب منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، وقد صدر معظمها عن دار الهادي ببيروت سنة 2004 وهي سنة وفاة الكاتب" ورد هذا التعريف على صفحة المؤلف في الشبكة العنكبوتية بعنوان: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته. ينظر الرابط: .www.alalamia2.com

(12) أبو القاسم حاج حمد: إبستيمولوجيا المعرفة الكونية - إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، بيروت 2004، ص39.

بها اللاهوتي -لكن من موقع فكري نقيض- مرجعا الاجتهاد إلى عصرنة مفتعلة وإخراج للنص من دلالته المقيدة إلى عائدها المعرفي في التراث غافلا عن إطلاقية القرآن والوحي. مع أن التعامل هنا لا يتم مع نص بشري محكوم بالتاريخانية كتراث ولكن مع نص إلهي، وذلك بهدف قطع الطريق على أي تواصل ديني مع النسق الحضاري العلمي والعالمي المعاصر والمستقطب لنخب المثقفين في العالم، أي قطع الطريق على اللاهوتية والميتافيزيقية معا وجعل الوضعية أساسا للفكر المعاصر"[13].

يبدو من ظاهر كلام حاج حمد أنه يتوجّه به إلى وضعي غير ملحد يهمّش الوحي والدين ولا يقصيه، يجعله في مرتبة دنيا من سلّم المرجعية. لكن أشهر الوضعيين والعلمانيين العرب يرفضون هذا الطرح أصلا ويعتبرون الفكر الديني بمختلف تجلياته ومرجعياته عامل تخلف وعالم خرافة، ويدعون إلى إضفاء الفكر العلماني على كل مجالات الحياة، فهذا عزيز العظمة يبين أسباب رفضه للدين وتفضيله للعلمانية على اعتبار أن "العلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير، والكلام في الجغرافية الطبيعية على الكلام حول جبل قاف[14]، والأخذ بالاعتبار العقلي بدل الاعتبار الإيماني والخرافي لأمور كالمعراج والطوفان وانقلاب العصي أفاعي، والمشي على الماء، وإحياء الموتى، وشق البحر وانفلاق الكواكب والنجوم"[15].

ويرى بأن العلمانية في مجال المعرفة هي: "نفي الأسباب الخارقة عن الطبيعة"[16]. أما بالنسبة للأخلاق فعلمانيتها هي: "عدم ربط الأخلاق

(13) المرجع السابق: ص39.

(14) للأمانة العلمية فإن جبل قاف الذي يتحدث عنه الكاتب لا وجود له في الفكر الديني الإسلامي أصلا ولا في أي مرجع، بل ورد في حكايات ألف ليلة وليلة، فالسؤال هنا هو: هل يعتبر عزيز العظمة ألف ليلة وليلة نصا دينيا؟ وهل كان يأخذ مفاهيمه عن الفكر الديني منها؟ ظاهر سخريته وغطرسته تجاه التراث الديني تقول ذلك.

(15) عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر، 2000، ص156.

(16) عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص37.

بالثوابت، وإنما ربطها بالتاريخ والزمن"[17]. أما فؤاد زكريا فيعرف العلمانية بأنها: "الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة"[18].

لم يشر الحاج حمد إلى هذا النوع من العلمانية والعلمانيين صراحة، بل وصفهم باللاهوتيين الوضعيين، في مقابل اللاهوتيين الدينيين لأن الكلام على العلمانية عنده "لا يعني البتة، نفي الدين، بما هو إرث وتاريخ وتجربة، أي بما هو حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها وتجاوزها. وكما أنه لا يمكن للإنسان أن ينسلخ عن ناسوتيته وأن يعرى من علمانيته، فلا يمكن له، أيضاً، أن يتجرد عن منازعه القدسية الغيبية، وإن ظن ذلك. فالقدسي هو عنصر من عناصر الوعي. والغيبي هو مبدأ من مبادئ الاجتماع. وبهذا المعنى لا مجال، أكان حديثاً أم قديماً، يخلو من أبعاد غيبية قدسية، ومن طقوس رمزية سحرية. ذلك أنه لا اجتماع بلا عقيدة، ولا عقيدة إلا وتحيل إلى غائب، ولا عقيدة من دون سلطة مقدسة "[19].

القضية محسومة وواضحة عند الحاج حمد، فالديني والمقدس والغيبي مهما كان مصدره أو طبيعته، هو مكون من مكونات الهويّة الإنسانية، ومقوم من مقومات وجوده، والدعوة إلى اختزاله هي دعوة لخلخلة وجود الإنسان ذاته. هذا الطرح جعل الكاتب ينتقد وينقض بشدة مفاهيم علمانية الدولة كما صورها بعض الكتاب، ووصف طروحاتهم بالغريبة عن أنساق الفكر الإسلامي، وسعى إلى حسم الموضوع بعبارات واضحة. يقول: "لقد شاع في أوساط المسلمين أن الدولة العلمانية هي الدولة التي لا يحكمها العلماء والتي لا يقوم نظامها القانوني على قانون سماوي منزل. ولا شك أن هذه الفكرة قد رسخت في الأذهان من خلال التفكير الغربي، أي أن الدولة العلمانية هي الدولة المضادة للدولة الدينية. وهذا النمط من التفكير غير إسلامي على الإطلاق لأن الإسلام لا يفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي.

---

(17) المرجع نفسه، ص37.

(18) العلمانية تحت المجهر، ص65.

(19) المرجع نفسه، ص111.

فكيف يكون في تفكير المسلمين تضارب وتضاد بين الدولة الدينية والدولة الدنيوية (أي العلمانية)؟"[20].

ولا بدّ أن نبادر ونوضح أن حمد لا يرفض العلمانية من حيث هي مصطلح أو فكرة، أو ممارسة سياسية قائمة على العلم والعقل والاجتهاد في الغيبيات أو الطبيعيات، دون ادعاء منها بأنها حاكمة بأمر الله، فهذا أمر مسلّم عنده، لكن خلافه قائم مع الحمولات الفلسفية والمرجعيات الفكرية لمصطلح العلمانية كما تجسّدت عند الغرب. يقول: "لا بد أن نؤكد أن هجومنا على "العلمانية" ليس موجهاً نحو ما هو مفهوم عموماً بكلمة "علمانية" التي توصف بها الحكومات والدول الإسلامية، ولكنه موجه بشكل أكبر نحو "العلمنة" التي هي برنامج فلسفي، قد لا تكون كل الدول والحكومات العلمانية في بلاد المسلمين قد تبنته بالضرورة"[21].

ما يرفضه حمد ليس استقلال السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية لأنه يرى ذلك أمرا طبيعيا، لكنه يرفض أن تسعى السلطة السياسية إلى إقصاء الدين وكل إحالاته النسقية كالجانب الإيماني والغيبي والقيمي عن الحياة الاجتماعية، لذا يعرّف ما يقصده بالعلمنة المرفوضة عنده ببيان أن "العملية الفلسفية العلمية التي أسميها "العلمنة" تعني حتماً تجريد عالم الطبيعة من المعنى الروحي وإبعاد السياسة من الدين وعزل الدين عن كل شؤون حياة الإنسان ومناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدسة من تفكير الإنسان وسلوكه"[22].

لهذا السبب لا يخاصم حمد الأنظمة العربية التي تسمي نفسها علمانية، لأنها في نظره جعلت مسافة بينها وبين المنظومة الدينية، دون أن تصل هذه المسافة حد القطيعة أو الإقصاء، ولم تتجاوز منطق الفكرة إلى الاعتداء على تفاصيل الحياة الإنسانية ظاهرها وباطنها، إذ يقرّر أن "الدولة

(20) إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص110.
(21) المرجع نفسه، ص109.
(22) المرجع نفسه، ص110.

الإسلامية التي تسمي نفسها علمانية ليست بالضرورة معادية للحقيقة الدينية أو التربية الدينية، كما أنه ليس معنى ذلك أنها تجرد الطبيعة من معناها الروحي أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية"[23].

ويتفق حاج حمد مع علي حرب[24] محمد أركون في أن العلمانية يجب أن تنفتح على جميع الأطروحات المجتمعية والدينية والسياسية، وأن تتحاور مع جميع الأنساق، وليس لها أن تتمرس خلف مقرراتها الفلسفية والإيديولوجية، لأن مبرر وجودها وسبب مشروعيتها هو الثورة على الأحادية الفكرية بمختلف صورها والتي تحولت إلى لاهوت لا يمكن مناقشته أو التواصل معه، لذا من منظور حمد "لا ينبغي أن تتحول العلمانية إلى سلطة كهنوتية حديثة تقوم بتحديد وضبط كل شيء، بما في ذلك الفكر نفسه، كما لا ينبغي لها أن تمسي معتقداً مغلقاً، أي نظاماً فولاذياً، أو منزعاً فاشياً عنصرياً، على نحو ما آلت إليه بعض المشاريع الأيديولوجية الحديثة، من قومية عرقية، أو اجتماعية طبقية. ولهذا فإن أصل المشروعية يبدو غير كاف، في حد ذاته، لتحديد ماهية العلمانية"[25].

والملاحظ في حديث حمد عن العلمانية أنه يقصرها على علمانية الدولة من خلال ممارستها لمهام السلطة التي توكل إليها، ولا يتحدث عن علمنة المجتمع ولا الأخلاق ولا السلوكيات، ولا علمنة الاقتصاد ولا التعليم ولا قطاع الثقافة ولا البحث العلمي، لأنه يرى أن المواقف الأخلاقية والاجتماعية والسلوكية لا تتشكل إلا من خلال العلاقة والتواصل مع منظومة قيمية متعالية تشتمل عليها تعاليم دينية أو غيبية مهما كان مصدرها (يهودية، مسيحية، إسلامية..) لكي ترتفع بالإنسان فيتعالى على نزعته

(23) المرجع السابق، ص110.

(24) ينظر: على حرب، نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت1993،، ص70-71-72.

(25) إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص110.

الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة وينتمي إلى منظومة من القيم الإلهية[26].

أمّا لماذا علمنة الدولة تحديدا دون سواها من أركان المجتمع، فلأن علمنة الدولة -بحسب حاج حمد- "تشكل أهم مرتكز إسلامي لضمان الحريات التي يؤكد عليها القرآن في سورة النحل[27]، كما أن مؤسسات الدولة المعلمنة من فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تكفل دستورياً دور المواطن والشعب بمعزل عن منطق "الحاكمية الإلهية" و"حاكمية الاستخلاف" الخاصتين بالدين اليهودي وبالإسرائيليين لإطلاق "حاكمية البشر" كما ينادي بها القرآن بعد ختم الرسالة والنبوة، حيث يكون دور الكتاب / القرآن ضمن السلطة التشريعية تأكيداً للنهج الكوني بما يسد الطريق على تحوّل "العلمنة السياسية للدولة" إلى "فلسفة وضعية للمجتمع" وبما يخرق قاعدة "السلم كافة" ويقنن الصراعات باسم الديموقراطية، ويهدد قيم المجتمع باسم الليبرالية الفردانية"[28].

ولا يعني هذا أن الدولة بوصفها نسقا سياسيا لا تتواصل مع النسق الديني الذي هو الوحي، ولكن يجب عليها خلال هذا التواصل أن تمتاح من أصوله ومنهجيته الكونية في التعاطي مع شواغل البشر واحتواء اهتماماتهم، لا أن تتحول إلى ناطقة باسم الوحي وتقدم فهمها أو فهم الجماعة الحاكمة في الدولة للدين على أنه مراد الله من النصّ الواجب الطاعة واللازم النفاذ، لأنها بذلك تصير مرجعا فوق المرجع، وتتغوّل على حقوق الناس في التقاضي والعمل والتعبير والحياة. بتعبير أدق يريد حمد أن يبين أن علمنة الدولة تعني رفع القداسة عن ممارسة السلطة والسياسة فيها، وجعلها أفعالا بشرية قابلة للخطأ والنقد والتصويب والرفض والتغيير، لأن أول نتائج التقديس للفعل السياسي للدولة هو مصادرة حرية أفراد المجتمع في التعبير

(26) ينظر: إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص383 وما بعدها.

(27) المقصود هو الآيات: 74-89 التي تتحدث عن ضرورة تمتع الإنسان بالحرية ليكون مسؤولا عن تصرفاته، وتتحدث عن مجمل حقوق الإنسان التي أقرها الشرع له كالمسكن والعمل والأكل واللباس وحرية الرأي.

(28) إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص108.

والاجتهاد والتقدم والتطور، "فالعلمنة السياسية للدولة ضمانة للاجتهاد النوعي في المجتمع بما تكفله من حرية الرأي و"حيادية السلطة" تجاه مختلف الأديان والآراء والاجتهادات وضمانة لتطبيق ما ورد في "سورة النحل" حول الفارق بين مجتمعات العبودية والاستلاب الطبقي والعبودية لله حيث يكون الإنسان حرّاً كالطير في جو السماء"[29].

علمنة الدولة إذا هي إلحاق صفة البشرية بالفعل السلطوي، الذي يجب أن يكون منطلقه خدمة أفراد المجتمع من خلال الإصغاء لآرائهم والتجاوب مع مطالبهم، هذا المنطلق يعطيه الحق في أن يتفاعل معه أفراد المجتمع إبداعا واجتهادا وتطويرا، وأن يسعي نحو احتكار مصادر السلطة والانفراد بها سواء كانت دينية أو عرفية أو اجتماعية، ومهما كانت مبررات ذلك، هو سعي نحو قطع آذانٍ وألسنةٍ، قطع آذان الحاكم عن سماع رأي المحكوم، وقطع لسان المحكوم ليتفرغ للسمع والطاعة فقط، ومن العجيب أن الطب الحديث أثبت أن حاستي السمع والنطق مرتبطتان وظيفيا ببعضها، إذا فقدت إحداهما توقفت الأخرى، فماذا يحل بالدولة إذا فقد فيها السمع والنطق.

هذه المخاوف هي التي جعلت حاج حمد لا يتنازل قيد أنملة عن علمنة الدولة بالمفهوم الذي حللناه آنفا، فهو يؤكد أن التجربة كثيرا ما "تشهد بأن هناك دوماً ما يتهدّد حرية الفرد وحقوقه، من خلال الميل إلى احتكار السلطة، أكانت دينية أو غير دينية، وإلى مصادرة المشروعية، أكانت من خلال المجتمع أم من داخله، وذلك تحت حجج وذرائع تحيل في الغالب، إلى مبادئ غيبية، كداعي المصلحة العليا وسيادة الأمة، والحرص على الهوية ... ولهذا فالضامن الأساسي للحريات والحقوق هو تعدد مصادر المشروعية والسلطة ولعل العلمانية ليست شيئاً آخر سوى ذلك"[30].

بهذا المنطق يتجاوز حاج حمد يتوبيا العلمانية التي بشّرت بها أقلام كثيرة ونظّرت لها، لكنها لم تستطع إنزالها إلى أرض الواقع، إما بسبب ثقتها

(29) المرجع نفسه، ص108.

(30) المرجع السابق، ص111.

المطلقة في قدرات العقل البشري على تحقيق سعادته، أو بسبب انشغالها بالشعار عن مدلوله، أو بسبب قياس خاطئ للفكر الديني الإسلامي على الفكر المسيحي الكنسي، أو بسبب حمم الحقد التي تعاملت بها مع الأنساق غير العلمانية، وقد لخص حسن حنفي هذه الأفكار بدقة لما قرّر أن "كل ادعاء بأن لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلّط أي حركة معارضة باسم الدين تقضي عليه، وعزل السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسي ما يشاء طبقا لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة لشريعة أو قانون. فهو قول سياسي أيضا على نحو سلبي ضد الصلة الطبيعية بين الدين والسياسة، الدين وسيلة لتحرير البشر والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه. فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين كما تريد العلمانية المعاصرة هو فعل ديني سياسي في آن واحد، على نحو سلبي كذلك، السياسي الذي يريد أن ينفرد بالحكم دون مزاحمة الديني له كما هو الحال في معظم النظم العربية المعاصرة. والديني الذي يريد إقصاء السياسي إنما يريد جعل الدين حكرا عليه عالما مغلقا له ملكوته الخاص دون أن ينافس فيه رجال السياسة"[31].

إعادة قراءة القرآن عند حاج حمد: (الآليات والغايات)

يحدد حاج حمد بعبارات مكثفة مفهومه وعلاقته بالقرآن فيقول: "إن علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه (كتاب مطلق)، وبحكم إطلاقيته فإنه (المعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته) ومن هنا فإن علاقتنا به (منهجية معرفية) بذات الوقت، بحيث لا نتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي.. أما بغيتنا الأساسية فهي منهجه لنستولد منه إطاره أو نظامه المعرفي الكوني"[32].

---

(31) حسن حنفي: حصار الزمن،ج1، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، 2007،ص302-303.

(32) أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004،ص10.

كثيرا ما أسيء فهم وجهة نظر حمد السابقة حول القرآن فاتهم بأنه معاد للتراث والسنة، وأنه يتعامل مع القرآن بمنهج غريب عنه يقصي منه الفقه والتشريع والتفسير ولا يبقي منه إلا ما يخدم أفكاره، واتهمه آخرون بأنه يسير على نهج السلفية والاتباعية في دراساته لأنه رفض القراءات التاريخانية، والقراءات العبثية للقرآن، وقد أشار حمد إلى بعض ما لحقه من الأذى بسبب هذا الموقف أو ذاك في أكثر من موضع، لكن الذي لم يفهمه منتقدوه أن قراءة حمد للقرآن قراءة وظيفية لها أهداف وغايات تسعى إليها، ولكي تتحقق أهداف القراءة أوجدت لها آليات تتوسل بها، فهو لم يزعم أنه يفسر القرآن، ولم يدع أنه فقيه، بل قال أنه مفكر حركي، يهدف إلى البحث في القرآن عن معالم الكونية والعالمية، وعن منهجيته في مقاربة ثالوث الوجود: الغيب والإنسان والطبيعة. وإذا كان المفسرون والفقهاء والنحاة والفلاسفة قد رأوا في القرآن معجزة لغوية -وهو كذلك- فإن حاج حمد يرى في القرآن معجزة أخرى، معجزة حركية اسمها التغيير، تغيير حال أمة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، لذا فهو يصبو إلى البحث في سر هذه المعجزة الذي هو منهجها في التغيير والتطوير واستيعاب عناصر الكون.

لكن البحث في منهجية القرآن لا يكون إلا من خلال مادته التي هي اللغة العربية، وذلك بالبحث في طرائق استخدامها وبنائيتها من جهة، وفي مدلولاتها ومدى مفارقتها للاستخدام البشري. فبحسب حاج حمد فإن "الاستخدام الإلهي للغة غير الاستخدام الكلامي البشري، فلكي يكون القرآن مرجعا مطلقا ارتقى الله بلغته ومفرداته فوق الاستخدام اللساني العربي التراثي محققا مفهوم اللغة (المثالية) بلا مترادف أو مشترك أو نحو ذلك. غير أن التراث التدويني لم يعالج اللغة القرآنية بهذا المنظور الذي يجعل كل حرف في بنائيته الكتابية كموقع النجوم في البنائية الكونية، إذا اهتز نجم واحد أو خرج عن مداره اهتزت البنائية كلها"[33].

ولكي نفهم علّية الاستخدام الخارق للّغة قرآنيا والارتقاء بها إلى

---

(33) إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص273.

مستوى المثالية، لا بد أن نشير إلى علّة جوهرية، وهو تفوق أسلوب القرآن حتى على العرب أنفسهم ما يجعلهم كغيرهم من الأمم بحاجة إلى البحث فيه والسعي لفهمه وإن أعطت لهم عربيته أفضلية في آلية المقاربة، فالمتتبع لمسار العلاقة بين العرب واللغة يرى أنه وقبل نزول الوحي كانت هوية الإنسان العربي هوية لغوية لسانية بامتياز، وكان البيان سمته البارزة الدالة عليه، وصارت كل عناصر الهوية الأخرى؛ الإنتاجية: كالنجدة والكرم والبأس، والمعنوية: كالوفاء والشرف والشجاعة، لا تتمثل إلا من خلال اللغة. أصبحت الكلمة ترفع القبيلة وتنزلها، وصار البيت من الشعر يخلد صاحبه أو يرسو به على أرض الفناء، ولأن هوية هذا المجتمع غدت كذلك، فقد استحقت أن تنزل فيها رسالة من جنس ما برعوا فيه وهو البيان، ويوجّه لهم التحدي من مادته التي هي اللغة، ويجب أن نلفت الانتباه أن التحدي لا يكون إلا لمن بلغ مستواه وإلا اعتبر طغيانا وظلما وإسفافا. لكن ما الذي حدث بعد التحدي؟ اللغة نفسها بنبراتها وحروفها وكلماتها لكن! بهوية جديدة يفهمها عامة الناس ويستحسنها خاصتهم من البلغاء، ويعجز عن مماثلتها المبدعون.

إنها لغة جديدة لا في قاموسها ومفرداتها، ولكن في دلالتها وطرق انتظامها التي تسعى من خلالها إلى إرساء معالم هوية جديدة لهذا المجتمع الذي سيكون نواة مجتمع أكبر يتجاوز العرقية إلى الثقافية، ويسمو بالمحلية إلى العالمية لأن النص المؤسس لتاريخ الفهم العربي الإسلامي (القرآن)، ينطلق من التميز في بنيته عن الشعر الجاهلي، أي أن إنتاج الرموز فيه يختلف عن إنتاجها في الشعرية الجاهلية ليس على مستوى اللغة وإنما على مستوى الدلالية وعلمها الذي يفتقر إلى الأشياء ومراجعتها، لأنه -القرآن- يشتغل منذ البداية على حمل اللغة لتقرير الوجود، بل إن الخلق يتأسس على اللغة والوجود ينبثق من "كن" ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82][34].

(34) عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ص95.

هذه المسافة بين النص المثال والواقع جعلت المفسرين للقرآن يقاربونه في إطار المنظومة الأسلوبية للنص الجاهلي، وهذا أحد أسباب عتب حاج حمد على المفسرين، فقد كان عليهم -بحسبه- أن يتعاملوا مع القرآن انطلاقا من منهجيته هو في التواصل مع المتلقي بدل أن يسقطوا عليه منهجية النص الجاهلي وطريقة إنتاجه للدلالة. يقول: "نتيجة هذا الفارق المنهجي في الدلالات اللغوية ما بين القرآن والكلام العربي، فرض التراث التدويني منطقه هو على القرآن. ونتج ولا يزال ينتج عن ذلك خلط كبير، يمتد ليؤثر على قضايا تشريعية عبادية"[35].

وهذه من مبالغات حاج حمد في علمنة القراءة لأن مقاربة المثالي تتطلب حضور التأويل، والتأويل يشترط الفهم، والتأويل في اللغة والاصطلاح هو الرجوع إلى معْلَم يمكن من خلاله تفسير المبهم والخارق. حتى القضايا التي أثارها حمد كنماذج لانحراف قراءة المفسرين وبدائله التي قدّمها؛ فيها الكثير من النسبية والسطحية المنهجية، فهو مثلا يرى أن لفظة "مسّ" لا تعني "لمس"، فالأولى تشمل الجانب المعنوي والثانية الحسّي، وخطّأ الفقهاء الذي حرموا لمس المصحف من غير وضوء في قوله تعالى: (لا يمسه إلا المطهرون) باعتبار المس أمرا معنويا يترتب عليه أن الطهارة المقصودة معنوية، وهذا تقرير فيه الكثير من المطلق، لأن الأمر يتطلب استقصاء لتداولية اللفظ في اللغة العربية وعصور الاحتجاج، وقد ورد في ديوان العرب ما يفيد صحة إدعاء المفسرين وخطأ حاج حمد، يقول الشاعر:

أَبَتِ الرَّوادِفَ وَالثُّدِيُّ لِقُمْصِها ... مَسَّ البُطونِ وأنْ تَمَسَّ ظُهورَا

وَإذا الرِّياحُ مَعَ الْعَشِيِّ تَناوَحَتْ ... نَبَّهْنَ حَاسِدَةً وَهِجْنَ غَيُورَا[36]

وقال آخر:

لَقَدْ بَقِيَتْ مِنّي قَناةٌ صَلِيبةٌ ... وإنْ مَسَّ جِلْدِي نَهْكَةٌ وذُبُولُ

(35) إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص274.

(36) ديوان الحماسة: 2/ 93.

وَما حَالةٌ إلَّا سَتصْرَفُ حَالُها إلى حَالةٍ أخرَى وَسَوْفَ تزُل[37].

وذلك الأمر في قضايا عديدة كالحجاب والخمار والزكاة، لكن قراءة حمد كما سبق توضيحه، غايتها البحث في منهجية القرآن في إرساء معالم الكونية، لهذا نجده عندما يتصدى لهذا النوع من القراءة العلمية نجده يبدع ما لم يسبق إليه، إذ يرى أن منهجية القراءة المطلوبة للقرآن نصّ عليها القرآن نفسه في سورة العلق وهي قراءة مركبة من نوعين من القراءة، يقول: "ليس عبثا أن تكون أول السور إلى غار حراء (كهف الإسلام) حاوية للمنهج، ففيها كان الأمر الإلهي بقراءتين مختلفتين تماما: القراءة بالله خالقا، وهذه قراءة غيبية تتم عبر التأمل الذاتي في الكون وعلاقات ظواهره بحيث يكتشف الإنسان أهداف الخلق لا تركيب الخلق. ثم هناك القراءة الثانية: وهي القراءة بالقلم، وهي قراءة علمية صارمة في تركيب الكون، صارمة بأكثر من صرامة إنجلز في العلوم الطبيعية، وبأكثر من صرامة دوركايم في العلوم الاجتماعية، فالقلم قراءة غير ذاتية إذ يعتمد المعرفة المسطورة التي تنقل إلى الغير خارج الرؤيا الاشراقية أو الاستشفافية كما هي في القراءة الأولى الغيبية"[38].

ولا أحسب أن أحدا سبق حمد في فهمه لأوائل سورة العلق: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العَلق: 1-5]، وهو فهم يوضّح حقيقة الموقف الوجودي لمفكري الإسلام، في التعامل مع القرآن، فمنهم من ركز على القراءة الأولى حيث حصر القرآن في السماء وكأنه ما نزل إلى الأرض إلا ليعود إلى السماء، فوُجد فكر العقائد واللاهوت والتصوف والزهد. ومنهم من ركز على القراءة الثانية، وأقام سدّا فولاذيا بين السماء والأرض، كأن السماء تنافسه في خيرات الأرض، فوجد الفكر الوضعي والعلماني (بغير معناه عند حاج حمد) والملحد، والتأريخي، وقد أدرك أبو القاسم حاج حمد هذا المأزق واجتهد

(37) ديوان الحماسة: 1/ 444.

(38) أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص314.

في كل كتبه في توضيح منهجه في قراءة القرآن ومن خلاله قراءة الكون، فنادى بما أصبح مشهورا عنده، وهو منهج الجمع بين القراءتين، واعتبره أمرا إلهيا للمسلم: "قال الله للمسلم أن يجمع بين القراءتين (الغيبية والطبيعية)، فبالجمع بينهما تتحرر القراءة الطبيعية من النزعة المادية في الاتجاه الفلسفي، وبذات الوقت تتحرر القراءة الغيبية من النزعة القدرية التي لا تميز بين العوالم الثلاثة التي ينزل عليها القول الإلهي: عالم الأمر حيث يتجلى الله بذاته المنزهة المحرمة، وعالم الإرادة حيث يتجلى الله بصفاته المشبهة المقدسة، وعالم المشيئة حيث يهيمن الله بأفعاله المباركة مستويا على العرش"[39].

بهذه المنهجية الجديدة يتجاوز المسلم الشرخ القائم في فكره بين الغيب والعلم، وينتفي عند انفصام المعرفة في مختلف سياقاتها وأنساقها المعرفية والعرفانية و"بالجمع بين القراءتين، يستطيع المسلم فهم الوجود الكوني بشكل غير منفصم، بين قراءة طبيعية تتيح له النظر العلمي في تركيب الكون وبين قراءة غيبية لا تغيِّب المسلم عن الواقع، ليترك هذا الواقع بما فيه من حركة وصيرورة وتحول لماركس أو دوركايم"[40].

ولا يغيب عن حاج حمد أن يتوجه بالنقد لما يسمى بالقراءة العلمية أو العلمانية للقرآن الكريم، التي تعتمد في تفسير القرآن أساسا على الانطلاق من المعطى أو الحقيقة العلمية إلى النص، وقد سمى بعض المتأخرين هذا النوع من القراءة بالتفسير العلمي للقرآن، ولا يخفى ما في هذا الأمر من خطورة على اعتبار أن نتائج العلم ليست مطلقة ولا ثابتة، كما أن القرآن هو مصدر مؤشرات منهجية لا مصدر نظريات علمية بتعبير حمد، لذا نبّه على ضرورة التروّي في هذه المسألة حتى لا تهدم من حيث أرادت البناء، ويقول في تعليقه على المهتمين بهذا الموضوع في العصر الحديث: "لم يلاحظ (المجددون) أو (المصلحون) هذه العلاقة الفارقة حيث باشروا محاولاتهم لاستيعاب العلم ضمن الدين كبديل آخر مطروح أمام الإنسان. أرادوا

(39) المرجع نفسه، ص315.
(40) المرجع السابق، ص317

الانطلاق نحو الدين من خلال الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض المقولة الدينية مع الاكتشافات العلمية، وذلك تمهيدا لإمساك العصر بالقرآن، غير أن المشكلة لا تزال باقية، رغما عن (التأويل العصري)، فالمعلومة العلمية تشكك في المعلومة الدينية. وباعتبار أن المعلومة العلمية قابلة للتحقيق نتيجة البحث والتحليل، فإنها المهيمنة الآن، وذات الكلمة الأكثر تأثيرا في عصرنا. فحين يحدث التعارض بينهما وبين النص الديني فإنها تؤدي ولاشك إلى انفصام في الشخصية الإنسانية المتدينة. ويجب أن نلاحظ أيضا أن محاولات التأويل العصري تواجه تطويقا علميا"[41].

جدلية الغيب والطبيعة

خصص الحاج حمد كتابه الأهم جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، لدراسة قضية الغيب في علاقته مع الطبيعة من خلال الإنسان الذي يتوسط بينهما، وقد بيّن أهمية هذه القضية ومركزيتها في فكره وفي الفكر الإسلامي عند حديثه عما عاناه في كتابته : "الكتاب كله معاناة كبيرة في سبيل إعادة الرابط المفهومي بين جدليتين مختلفتين: جدلية "الغيب" حيث يبلغ الخلق حدا أقصى من التمايز، وحدا مثاليا في القدرة، فيتجاوز قدرات (التعليم)، وجدلية "الطبيعة" حيث نبلغ الأقصى في "التحديد" باتجاه (التعميق)"[42].

قد يبدوا نظريا أن إعادة الربط بين أركان الجدلية أمر هيّن، لكنه على مستوى الممارسة صعب، وتحققه قاس ومؤلم، لأن أي مصالحة بين الفكر الغيبي والفكري الطبيعي تتطلب تنازلا من الطرفين، تنازلا لا يكون على مستوى العبارات والأساليب، لكن على مستوى المبادئ والمقررات التي تشكل النسق الفكري لكليهما، ومصالحة من هذا النوع تؤدي إلى فقدان كل منهما مبرر وجوده، وتخرجه من دائرة اللاهوت (دينيا كان أو وضعيا) إلى دائرة الناسوت، فيفقد بذلك مركزيته ومرجعيته، لأن "تصور اللاهوتين للعلاقة بينهما فيه خلاف جذري كبير. فلاهوت الطبيعية (ينفي) لاهوت

(41) أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص162-163.
(42) المرجع السابق، ص12.

الغيب مرتدا إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث. أما لاهوت الغيب فإنه لا ينفي لاهوت الطبيعة، ولكنه يستحوذ في قبضته الكلية بطريقة لا يستطيع لاهوت الأرض أن يكتشفها لأنها تمت بمعزل عن مقاييسه، ولكنها مع ذلك تتم داخل زمانه ومكانه بقوة خفية" [43].

لكن التراث الفكري الإسلامي، لا يقف عند المواقف الحدّية التي صورها حاج حمد فقد وُجدت نقاط مضيئة في تاريخه استوعب فيها فهم الإنسان شمولية الغيب وروحيته، ومعطيات الطبيعة ومُسخَّراتها. صحيح وجدت مواقف حدّية كالقدرية والزنادقة والملاحدة والباطنية والمرجئة مما يصور العلاقة المشوهة بين الغيب والطبيعة، ولكنها إفرازات منطقية، فالرسالة الخاتمة بخاصيتها العالمية والشمولية، استوعبت مختلف الفهوم والمرجعيات والثقافات، وليست كل العقول مهيأة لاستيعاب المسافة بين الغيب والطبيعة، وعليه فمن المبالغة أن نقول مع الحاج حمد أن الإنسان : "محاصر بلاهوتيين: أحدهما غيبي جبري والآخر مادي جبري، الأول يدعي تمثيل الدين والثاني يدعي تمثيل الطبيعة. الأول -اللاهوتي- يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب، والثاني -الوضعي- يفكك الإنسان والطبيعة خارج دلالات المعاني الكونية. وما بين التركيب اللاهوتي الإستلابي والتفكيك العلمي الإستلابي أيضا، لا تضيع حقيقة الإنسان فحسب، بل يضيع معنى الوجود كله" [44].

نقول بأن هذه مبالغة لأن الطبيعة الكونية تأبى الاستمرار والثبات ضمن موقف حدّي معين بل لا بد لها من منطقة وسط يستمر من خلالها الوجود، هذه المنطقة سماها حمد نفسه بالعالمية الإسلامية، لكن لا سبيل إلى الوصول إليها إلا ضمن إطار عام لحركة بديلة تتموضع ضمن منهجية القرآن المعرفية، يقول حمد: "حين نضع الإطار العام لحركة البديل، بطرح هذه التساؤلات فإننا نتوجه إلى القرآن مباشرة، وبنفس الروح التي انفتحنا بها على عصر العلم والعالمية وغصنا في أشكاله وإشكالياته، فكيف يتحدث

---

(43) المرجع نفسه، ص173.

(44) إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص41.

(الغيب عن نفسه؟ -رفضناه أو قبلنا به- وكيف يجري منطقه؟، وكما أني لم أقصد في الصفحات السابقة دعوة المؤمن إلى لاهوت الطبيعة تجاوزا للإيمان السلفي، فإني لا أقصد هنا دعوة الملحد إلى لاهوت الغيب تجاوزا للمنهجية العلمية، إنما أتوجه للاثنين معا.. المؤمن والملحد، لإعطاء التفاؤل لكل مقوماته وإمكانياته كجدل متجدد ودائم بين لاهوت الغيب ولاهوت الطبيعة. ولا أدعي في النهاية أني قد أحطت علما ووعيا بكل جوانب الموضوع، ولكني أسعى للمساهمة في حسم معركة هي من أخطر معارك وجودنا وقضاياه.. متوجها إلى الإنسان العالمي ومنطلقا من خصائص وجودي كعربي مسلم"[45].

وقد كانت وسيلة حاج حمد في مسعاه لحسم معركة الغيب والطبيعة هي منهج المعرفية، هذا المصطلح الذي كثيرا ما تردد في أعماله وتحليلاته يقصد به الانطلاق من منهجية القرآن الكونية للوصول إلى منهج هو المعرفية يأخذ بالبحث في "قضايا المطلق والجوهر، وما يماثل هذه المفردات عبر الربط بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة (التشيؤ الوظيفي) ومنهجية الخلق، وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي، فيكون أمام القرآن أن يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيميائية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة، وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة، أو مفاهيم التعامل العامة"[46].

والمعرفية هي منهج يتواصل مع التراث قطيعة ووصلا؛ قطيعة مع مقاطعه المشوهة دلاليا، ووصلا من النقاط المضيئة فيه، وهذا هو منهج حاج حمد الذي انتهى إليه بعد طول بحث، فالمعرفية عنده "إما أن تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة، وإما أن تعيد توظيفها على نحو معاصر ومن منطلق نقدي تحليلي، فالمعرفية ترتبط دوما ببناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي معاصر ودون نزعة إيديولوجية، بل إن

---

(45) أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص170-171.

(46) منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية محمد أبو القاسم حاج حمد دار الهادي الطبعة الأولى 1424هـ/ 2003م ص221-222.

المعرفية في أقصى حالاتها الوضعية تعتبر خصما للشمولية الماركسية"[47]..

هذا تأويلي على تأويل حاج حمد الرجل الموسوعة الذي أحب أن يكون أمة وحده، يقرأ ويترجم ويبحث وينقد ويقدم البديل ويدلل عليه، إن كان هناك من عالمية إسلامية ثانية فقد بدأت بأبي القاسم حاج حمد.

(47) المرجع نفسه، ص37.

الدرب التاسع

سؤال العَلمانية في فكر طه عبد الرحمان من التّسيُد إلى التّزكية

أ. بوزبرة عبد السلام*

مقدمة إشكالية

لقد شكل سؤال النهضة محورا رئيسيا في مجمل الخطابات الفكرية العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة، فكان التجديد والتحديث الهاجس الأكثر إلحاحا وحضورا في الإنتاجات الفكرية والمعرفية للمفكرين العرب على اختلاف مرجعياتهم الفكرية، وانتماءاتهم المذهبية، باحثين عن أسباب تخلفهم وتعثر نهضتهم، وسبل الخروج من أزماتهم الراهنة. ومن القضايا التي كان ولازال لها الحضور المتميز في الساحة الفكرية العربية سؤال العلمانية الذي هو في الأصل نتاج ولادة عسيرة حصلت في الغرب خلفتها عقود من المعاناة في أوضاع غاية في التخلف والقسوة عاشها المجتمع الغربي في صراعه مع سلطة رجال الدين.

فالعلمانية -أو الدنيوية أو اللادينية- حركة اجتماعية تتجه نحو الاهتمام بالشؤون الأرضية بدلاً من الاهتمام بالشؤون الأخروية. و تعتبر جزءًا من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة الداعية لإعلاء شأن الإنسان

(*) باحث أكاديمي جزائري، قسم الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر.

والأمور المرتبطة به بدلاً من إفراط الاهتمام بالعزوف عن شؤون الحياة والتأمل في الله واليوم الأخر. "إن موضوع الدين الذي هو الإله، ليس في الحقيقة سوى الإنسان، فكان من الطبيعي أن تظهر حركات دينية إصلاحية مثل اللوثرية التي تجعل الدين هو التقوى الداخلي، أما العالم الخارجي فهو خاضع للقوى الدنيوية، وهكذا حول لوثر الإهتمام في الدين من الإله إلى الإنسان"[1] فقد كانت الإنجازات الثقافية البشرية المختلفة في عصر النهضة أحد أبرز منطلقاتها، فبدلاً من تحقيق غايات الإنسان من سعادة ورفاهية في الحياة الآخرة، سعت العلمانية في أحد جوانبها إلى تحقيق ذلك في الحياة الحالية، فكأن العلمانية هنا إنما هي حركة في اتجاه التحديث بعيدا عن القيم الدينية التقليدية بمقتضى مبدأ الحرية، وذلك بالتخلص من تدخل الكنيسة المباشر في شؤون الحياة العامة الأفراد، وعلى الخصوص في الشأن السياسي، فاخترعت نظريات العقود الاجتماعية المعلومة، بحجة الانتقال من الحياة الطبيعية إلى الحياة المدنية، على أساس الحقوق الطبيعية أو على أساس المنفعة الخاصة، ومنه دفعت أمور الغيب إلى دائرة الشأن الخاص[2].

ولهذا كانت العلمانية ولازالت إحدى المقولات الأساسية للحداثة الغربية التي تسربت إلى الفكر العربي، حيث لقيت رواجا كبيرا في أوساط العديد من المفكرين العرب الذين اعتقدوا بأن الدين عائق أمام تحقيق التحديث والتطور، ومنه وجب تبني تاريخ الغرب والانخراط في مساره وتفاصيله وإسقاطه على تجربة الأمة، وضرورة تبني تلك الخلاصات التي انتهى إليها الفكر الغربي في عملية الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي على مستوى الفكر والعمل وبالخصوص على مستوى الحياة الاجتماعية والممارسة السياسية. ومن النخب الفكرية العربية من يرى أن من أسباب تعثر

---

(1) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية، جامعة البلمند، بيروت، مراجعة الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص48.

(2) طه عبد الرحمان، سؤال العمل -بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص150.

الحداثة في البلاد العربية، ضُعف ترسيخ العلمانية، وتهيئة شروطها النظرية والعملية، حيث أشار إلى هذا العديد من المفكرين الحداثيين العرب منهم على سبيل المثال لا الحصرالمفكر هشام شرابي بقوله: "إن النهضة العربية فشلت في تجاوز المنظور الديني، وتثبيت المفهوم العلماني على صعيد اجتماعي عام، أنظر ما حدث في تركيا حيث فرضت العلمانية من فوق، وما تزال تركيا إلى اليوم مجتمعا إسلاميا محافظا، فموضوع الحداثة معقد تعقيدا شديدا عندما ننظر إليه، ليس فقط من حيث أشكاله الخارجية، بل من حيث مضمونه الداخلي وأسسه الفكرية والنفسية التي نسميها الأسس العلمانية المتحررة من الغيبيات"[3]. وأيضا محمد أركون عندما دعا إلى إعادة التفكير في مفهوم العلمنة من منظور إنساني، وضرورة التقدم خطوة باتجاه نقد العقل الديني، وحتمية التمييز بين العلمانية المناضلة-كما يسميها- التي ترى أن الموقف الديني لا يتوافق أبدا مع موقف العقل المستقل، وبين العلمانية المنفتحة التي تساعد على نشر ما نعتقده أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي، فالإسلام بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة، ولكن كي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم[4]. فالعلمانية بذلك هي الضرورة الحضارية، وهي السبيل الأضمن والأأمن لتحقيق النهضة العربية المأمولة.

غير أن العلمانية وفق هذا الاعتقاد العلني والصريح، وبهذا الخطاب الحاد والمستفز والصدامي، مثلت مَوقعيه العقيدة، وأثارت حالة من القلق داخل الفكر الإسلامي، الذي وجد فيها هجوما على التراث، ونقدا للهوية، وتغريبا للثقافة، وأسلوبا جديدا في إقصاء الدين ومحاربة الإسلام، كونها ظاهرة غريبة على المجتمع العربي الإسلامي فكريا وروحيا. فالطريقة التي قدمت بها العلمانية في المجتمعات العربية والإسلامية لم تراع ما بين

---

(3) حوار مع هشام شرابي، صحيفة السفير، بيروت لبنان، 18/ 5/ 1993.

(4) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب-، ترجمة هاشم صالح،دار الساقي بيروت،ط1، 1990،ص95.

العالمين من خصوصيات فارقة ثقافيا وتاريخيا ودينيا، وبصورة لا تقبل المقارنة والقياس. هذا ما دفع بالعديد من المفكرين العرب والمسلمين إلى أن يواجهوا العلمانية بحدية مماثلة، ووضعها تحت مشرحة النقد وتقويمها، والكشف عن مفاسدها وآفاتها، ومن هؤلاء المفكر العربي المغربي: طه عبد الرحمان الذي سعى إلى بناء مشروع تأصيلي قوامه التحرر من براثن التقليد والإتباع، وتحصيل مقومات وشرائط التجديد والإبداع، روحه الدلالات الأخلاقية الإسلامية السامية الجامعة بين العقل والغيب، بين العلم والقيم، بين عالم الشهادة وعالم الغيب. وهو أساس يفتقده الغرب في اندفاعاته نحو علمانية الحداثة بدون ضوابط أخلاقية، وتفتقده الفلسفات الغربية الحديثة بتصوراتها العقلانية غير المشروطة، وتفتقده الدول التي ارتهنت لغيرها، وربطت مصيرها الفكري والحضاري به، وتفتقده الثقافات التي تتحدث عن تخليق السياسة والحياة العامة، بعد أن افتقدت تخليق الحياة الخاصة.

فبعدما بدأ طه عبد الرحمان مسيرته الفكرية بالنظر في قضايا الفلسفة والترجمة، وما تخلقه من إشكالات وتحديات بالنسبة للمفكر العربي المعاصر، الباحث عن أقرب السبل للإبداع الفلسفي، ومن هذه الجهة طرح طه سؤال منهج دراسة العقل أولا، وسؤال الأخلاق ثانيا، من موقع الناقد للحداثة الغربية المعاصرة، والمدافع عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، أو قل، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري. لكن هل يمكن أن يكون نظر "فقيه الفلسفة" في العقل واللغة والأخلاق، أو بكلمة واحدة الإنسان، من دون أن يعقبه قول في "سياسة المدينة" والنظر في ملحقاتها الذاتية المتصلة بقضايا تدبير شؤون الحكم وممارسة السلطة؟

ذلك ما حققه طه عبد الرحمن في كتابه الأخير "روح الدين"، الذي خصصه كاملا للتأصيل لمشروع سياسي مستقبلي للعرب والمسلمين إن لم نقل للإنسانية ككل، يمر عبر هدم جذري لضيق العلمانية الغربية، وبناء نظري لما يسميه المفكر بـ "سَعة الائتمانية" الإسلامية. ولما كانت مقاربة المفكر مؤسسة على مرجعية روحية متميزة لهذا الإشكال المحيِّر، كان ضروريا إذا أن يتعرض لمختلف الدعاوى التي تعلقت به، علمانية كانت أو ديانية (مفردة "الديانية" أو "الديانيين" عند طه عبد الرحمن، تقابل مفردة

"الإسلاميين" المتداولة بكثرة عند الباحثين، في معرض الحديث عن الحركات والأحزاب الإسلامية)، ليخلص إلى أن حل هذا الإشكال الخفي ليس في وجود ضيْقٍ يفصل بين الدين والسياسة، ولا في وجود دونه ضيقا يصل بينهما، وإنما في تجاوزهما معا إلى فضاء وجودي غاية في السَعة يتداخل فيه المرئي والغيبي تداخل اللحمة والسدى بتعبيره، فهنالك لا فصل ولا وصل، وإنما وحدة أولى تتلاشى فيها الحدود بين التعبد والتدبير (ويقصد بالتدبير هنا، العمل السياسي بشكل عام)، وواضح أن هذه الوحدة الروحية تجلت في ثمرة اللقاء الغيبي الذي عرض فيه الخالق عز وجل، على خلقه أجمعين، في يوم لا كالأيام، أمانته الثقيلة، فبادر الإنسان إلى حملها، متعهدا بالوفاء بحقوقها، إذ قضى الخالق في هذا اللقاء العظيم أن يكون التدبير أمانة، فصار بذلك عبادة، وأن تكون العبادة، هي الأخرى، أمانة، فصارت بذلك تدبيرا؛ لولا أنه ما لبث الإنسان أن نسِي عهده للخالق، سبحانه، ونسِي حقيقة "الأمانة"، ففصَل ما كان موصولا، ووصّل ما لم يكن مفصولا.

1 - الفصل العلماني ومبدأ التدبير التّغْييبي

جاءت مقاربة طه عبد الرحمن في هذا العمل القيم للعلاقة بين الدين والسياسة، متميزة عن المقاربات السابقة، وخاصة المقاربات الصادرة عن الفكرانيات (الإيديولوجيات) الإسلامية والعلمانية، وما أكثر أصنافها وأغزر الإنتاج فيها، في الشرق والغرب على حد سواء. هذا المشروع السياسي خصص له طه عبد الرحمان مدخلا حرص فيه على تصفية الحساب مع كل المشاريع السابقة التي أنشأها العلمانيون التي تناولت إشكالية العلاقة بين "الدين والسياسة"، أو بتعبيره العلاقة بين "التعبد والتدبير" حتى أصبح هذا الفصل بديهة من بدائه العقل لا ينكرها إلا جاهل. والتأسيس لمشروع جديد، يريده صاحبه أن يكون غير "مسبوق ولا مألوف" يقول: "جاءت مقاربتنا للعلاقة بين الدين والسياسة متميزة عن المقاربات السابقة وما أكثر أصنافها وأغزر الإنتاج فيها غربا وشرقا، "فهذه المقاربة ليست تاريخية ولا سياسية ولا اجتماعية ولا قانونية، ولا فقهية، ولا فكرانية (أيديولوجية)،

وإنما قصدنا أن تكون مقاربة روحية أو قل مقاربة ذكرية (بكسر الذال وسكون الكاف) غير نسيانية أو عمودية غير أفقية"[5].

ينطلق طه عبد الرحمان-في سياق نقده للعلمانية المستلهمة من الفلسفة المادية- من مسلمة أكد فيها على أن الإنسان ليس له وجود مادي واحد متفرد، بل وجود مزدوج لم يختره من تلقاء نفسه، ولكنه أكره عليه بالفطرة ولا مناص له منه مهما كرر المحاولة في تزييف هذه الحقيقة والتنكر لها، إذ سرعان ما يفتضح أمره عندما يريد تغييب بعده الروحي والغيبي في ممارساته بعالم الشهادة خاصة في عالم السياسة، فالفلسفة المادية من خلال مرجعيتها المادية نظرت إلى الإنسان على أنه عبارة عن تركيبة مادية تتجاوز به خصائصه غير المادية، تقوم بتفكيكه إلى عناصره الأولية المادية المكونة له، وترده بكليته إلى مبدأ مادي واحد. ومن ثم فهي ترفض الإله بوصفه شرطا من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزا للنظام الطبيعي/ المادي.

الفلسفات المادية -على حد تعبير عبد الوهاب المسيري- تحول الإنسان إلى جزء من كل أكبر، فلا توجد له هوية ولا حدود أو إرادة مستقلة عن هذا الكل المادي ترد إليه، وهذا يعني إنكار الهوية الفردية المستقلة والمسؤولية الخلقية والاختيار الحر[6].

فالمسلمة التي تحصر الوجود الإنساني في عالم واحد الذي اصطلح عليه طه عبد الرحمان باسم "الإنسان القاصر" أو "الإنسان الأفقي" مسلمة باطلة، واقتضت الحاجة إلى الأخذ بمسلمة بديلة عنها تجعل من وجود الإنسان يتسع لأكثر من عالم واحد، اصطلح عليه طه عبد الرحمان باسم "الإنسان المتعدي" أو "الإنسان العمودي". فالإنسان المتعدي زُوِد بملكات وقدرات تُمكّنه من تجاوز مشهوداته في العالم المرئي، والتّطلع إلى إيجاد

(5) طه عبد الرحمان،روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية- المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2012، ص17.

(6) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 2003، ص21.

عالم أفضل وأرحب منه، وهكذا يظل يترقى من عالم إلى آخر أكثر خيرا ورحابة من الأول، وهذا بفعل الروح لأن الجسمية مهما بلغت من سمو فلن تتمكن من استيعاب كلية الإنسان، والانفكاك من العالم المرئي. فالعالم المرئي في نهاية المطاف عوالم متفاوتة متفاضلة. يقول: "أن حقيقة الإنسان هي أنه كائن حي دو طبيعة متعدية لا قاصرة، إذ يحيا حياة موسعة أشبه بحياتين متلازمتين-أو قل متزاوجتين- منها بحياة واحدة إحداها عبارة عن عالم من المرئيات "ينوجد" فيه ببدنه وروحه، والأخرى عبارة عن عالم من المغيَّبات "يتواجد" فيه بروحه، ففي هذه الحياة الموسّعة، يجد الإنسان نفسه موصولا بالغيبي وصله بالمرئي في كل عمل يأتيه، لأن الغيب لا يخلو منه وجه في كل شيء مرئي، إذ خُلُوّ الغيب عن أي شيء في العالم المرئي أمر محال، لأن حفظ هذا الشيء متحقِّق ومستيقَن، ولا يحفظه إلا الغيب، ولولا هذا الحفظ الغيبي، لذهب مع ذهاب الرؤية عنه"[7].

فالحقيقة الجلية أن الدين يمثل أفضل طريقة يُدبر بها الفاعل الديني تنزيل العالم الغيبي إلى عالم الرؤية والشهادة عن طريق ما سماه طه عبد الرحمن "التشهيد"، بناء على ثلاثة مبادئ هي: "مبدأ الفطرة" وهو بمثابة الذاكرة الأصلية التي تحفظ للإنسان الحقائق الروحية الغيبية التي هي في الأصل معاني الدين، الذي لا يمكن للإنسان الانفكاك عنها كما لا يقدر أن ينفك عن عقله. فالمسلمة الدينية للإنسان محصولها أنه "لا إنسان بدون دين" مما يجوز انطلاقا من هذا أن نعرِّف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين، لتصبح الهوية الإنسانية هوية دينية[8]. وبناء على هذه الحقيقة الخِلقية تقرر أن الحقائق الروحية الأولى التي تختزنها الذاكرة الغيبية والتي ينبغي أن ينبني عليها التشهيد هي: "الشهادة بالألوهية" و"الشهادة بالوحدانية" و"العهد بالتعبد للإله الواحد"[9].

---

(7) طه عبد الرحمان،روح الدين -من ضيق العلمانية إلى سعة الإتتمانية-، ص41.

(8) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية- المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، ط2006،3، ص149.

(9) طه عبد الرحمان،روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الإتتمانية-، ص53.

"مبدأ التفاضل" ومدلوله أن كمال التشهيد لا يحصل إلا بأفضل دين وأفضل العقائد، المنزلة من الكامل الذي لا أكمل منه، فالفاعل الديني يشهد أنه لا دين أقرب إلى الذاكرة الأصلية من دينه فالأديان تتفاضل أنواعا وأطوارا بمقتضى حقيقة الخاتمية، وأنه لا شهادة في الغيب أصدق وأخلص من الشهادة التي تحفظها ذاكرته[10].

"مبدأ التكامل والشمول" أي أن أحكام الدين متسقة في وحدة شاملة، لا تنفك مضامينها عن بعضها البعض، وهذا بشهادة الفاعل الديني بالوحدانية المتجلية في الأحكام التشريعية وفي الأفعال التكوينية من جهة، والقدرة على تذكر شهادته الأولى بهذه الوحدانية من جهة ثانية، فمتى استولى توحيد الله على قلب الفاعل الأخلاقي بكُلِّيته جعله يستشعر في كل آية خفية في نفسه، وفي كل مظهر جلي من حوله شكلا من أشكال الوحدة، ومتحققا بشهود هذه الوحدانية[11].كما أن السياسة تمثل أفضل طريقة يدبر بها الفاعل السياسي رفع هذا العالم المحسوس إلى رتبة الغيب عن طريق ما سماه فيلسوفنا "التغييب"، عن طريق ثلاثة مبادئ أيضا هي : "مبدأ النسبة" مفاده أن الإنسان تتزايد لديه نسبة الأشياء إليه، برغبة الامتلاك والسيطرة، وتزداد هذه الرغبة، جموحا في السيادة على غيره من الخلق في عالم الشهود، وتتصاعد رغبته في السيطرة على عالم الغيب، متصفا بصفات المتسيد الأعلى والكامل الواحد، فيأتي بما تنكره الفطرة ويستنكره العقل، ويحصل الطغيان والاستبداد. والتاريخ السياسي حافل بمثل هذا النموذج من التأله[12] فالكثير من الشعوب في العصر الحديث عانت من مختلف أشكال

---

(10) المصدر نفسه، ص69.

(11) المصدر نفسه، ص90.

(12) المصدر نفسه، ص105. تدبر الكثير من الآيات الواردة في القصص القرآني، وما تحمله من دلالات التجبر والتربب ومنازعة الله عز وجل في ربوبيته وألوهيته كقوله عز وجل في سورة القصص الآية 38 ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [القصص: 38] وقوله سبحانه وتعالى سورة الأعراف الآية 172 ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172].

الاستبداد والتسلط، ولنا العبرة في البلشفية في روسيا، والفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا . . .وغيرها.

و"مبدأ السلطان" وهو نتيجة حتمية للتأله الوحداني، إذ يورِّث العبودية للمحكومين عبر التسيد الملكوتي (ملكه مبسوطا ومحيطا فيصبح ملكوتا)، وعبر القوة الآمرة الموجبة للطاعة، وعبر التخويف بشتى الكيفيات والأدوات (شرطة ضاربة، جيش قوي، قوانين صارمة، قواعد متشددة، تنظيمات معقدة، عقوبات جمة، أجهزة إدارية هائلة. . .) حتى وإن أفنى المحكومين جميعا، من أجل الأخذ بأسباب الخلود، فينتشي برفاه الحكم الذي ينسيه سكرات الموت[13].وكثيرا ما يبدو أن تطبيق الحريات في العصر الحديث تترتب عنه آثار التحرر، بل العكس يورث هذا التطبيق آثارا استعبادية، سواء في الحرية الديمقراطية التي تورث العبودية لهوى الرأي العام (تربب الرأي العام)، أو الحرية الاشتراكية التي تورث العبودية للسلطة (تربب السلطة). يقول طه عبد الرحمان: "ومتى جردنا النظر في العبودية للسلطة التي تفضي إليها الحرية الاشتراكية ألفينا أن الحزب لا يكتفي بأن يسلِّم العمال زمام أمورهم إليه ليقودهم إلى الخلاص من براثن الرأسمالية التي تورث الاستلاب وعبادة المال، بل يتجاوز ذلك إلى الطمع في أن يعتقدوا في أعضائه كمال الصفات التي اختصهم بها التاريخ، بكل ما أوتي من الوسائل، إقناعا أو إغراء أو قمعا إلى أن ينسبوا إليه التفرد بمنتهى الكمال، مالكا عليهم قلوبهم، فضلا عن ملك رقابهم"[14]. و"مبدأ التنازع" مقتضاه دخول الفاعلين السياسيين في علاقة تنافسية تنازعية تخاصمية من أجل تحقيق المصالح والمقاصد النافعة بعيدا عن الغيرية، وتتداخل فيها عناصر القوة والحجة والهوى على أقدار متفاوتة، فتقوم الحرب بينهم سجالا، والحالة هاته تستدعي وضع حدود وضبط قواعد تحافظ على الدولة واستمرار المجتمع[15].

---

(13) المصدر نفسه، ص120.

(14) طه عبد الرحمان، سؤال العمل- بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل- ص185.

(15) المصدر نفسه، ص179.

إذًا الفكر العلماني يضع الإنسان أمام مجالين متناظرين لا تعالق بينهما، ولا ثالث لهما، هما الدين والسياسة، يدير بمقتضاهما حياته على اختلاف ميادينها، في ارتباطه بعالم الشهود (الرؤية البصرية) أو عالم الغيب (الرؤية البصيرية)، تحقيقا لقول المسيح عيسى عليه السلام "أعطوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله"[16]، وهذه آفة من آفات التضييق العلماني التي تحملها الدعوى التالية: "لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم مديرين لأمورهم العامة، إلا بتقرير الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي." مضمون هذه الدعوى: أنه لا وصل بين العاملين، فالقوانين الذاتية (سياسية) إنما هي تشريع من داخل الإنسان، بينما قوانين الغير(دينية) إنما هي تشريع من خارج الإنسان. ومنه وجب على المواطنين التخلص من أي تسيد خارجي بواسطة قوانين يفرضها عليهم من خارج، وهذا لن يتحقق إلا إذا صاروا سادة أنفسهم، واستقلوا بوضع القوانين التي يرون أنها صالحة لإدارة حياتهم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وعليه وجب التحرر من تسيد المؤسسات الدينية. فإعلان الأخلاق العالمية[17] يسعى إلى بناء نظام عالمي جديد يخرج الإنسانية من أزماتها المتعددة، وفق أخلاق تأخذ بها كل الأمم، وتتأسس عليه حقوق الإنسان، أما القيم المنزلة في الديانات السماوية لا تحقق السلام والاستقرار، لأن الدين هو أصل النزاعات والحروب عبر الزمان.

هذا التضييق الذي تمارسه العلمانية اصطلح عليه طه عبد الرحمان في موضع آخر باسم "التسييس" أي ترك الأخذ بالمعاني الروحية "وليس مرد هذا الترك للمعاني الروحية إلا الإرادة الصريحة لمخاصمة الدين، فكل الفكريات التسييسية تعد الدين عائقا، بل أشد العوائق التي ينبغي التعجيل بقهرها، حتى يتمهد السبيل للإصلاح والتغيير، وليس أكثر تمثيلا لهذه

---

(16) هذه المقولة فيها شيء من التحريف من بعض منافقي اليهود، في إثبات أن الدين المسيحي يدعو إلى الفصل بين "السلطة الروحية والسلطة الزمنية" أي بين "الأخروي والدنيوي". للتفصيل أكثر العودة إلى: طه عبد الرحمان،روح الدين -من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية-، ص189.

(17) للاستزادة أكثر، انظر الفصل الثالث من كتاب: سؤال العمل -بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل-.

الفكريات من القوى اليسارية في الغرب التي كانت تزامن نشاط الحركة السلفية، والتي كانت تقف بالمرصاد لكل من أظهر تعاطفا مع الدين، فتنعته بالتعصب الديني، والتزمت العقدي"[18].

وفي ظل هذا التضييق يدخل الفاعل الديني الدائرة الخاصة، ليصير الإيمان شخصيا لا يتعدى للآخرين، فيستغني فيه الإنسان عن العبادات المقررة ويكتفي بالتأملات المكررة. وهنا يتكرس تحييد الدين، بحيث يعزل عن الحياة الاجتماعية، ويفقد صفة الفعالية والإنتاجية، ليصبح عقيما. بل أن التضييق العلماني يمتد حتى إلى محاصرة الدين باستصدار القوانين والقرارات التي تضيق على المتدينين، متى قدّرت السلطة أن أعمالهم تضر بالنهج العلماني المتبع، مثل رفض بناء دور العبادة، تحريم وتجريم لباس معين. . .هذا الضرب من التضييق يمارس على الإسلام اليوم، وبالاصطلاح الطاهائي هو "المحاصرة" سواء كانت خارجية من قِبل الأعداء، كأن يُسمى الجهاد عنف والمقاومة إرهاب، وترسخت في العقول والنفوس على أنها كذلك، أو كانت داخلية من أبناء الملة وورثة العقيدة من الحكام والزعماء الذين أُقنعوا بهذا رغبة أو رهبة حفاظا على الملك والسلطان[19].

وهذه كلها تجليات للممارسة التغييبية والتعبد للطاغوت، نتيجة للتدبير التسيدي بشتى أنماطه الذي غشي العلاقات التي تحتكم إليها الدولة الحديثة، فالدساتير المبسوطة والحقوق المقررة وغيرها، ليست سوى أغلفة تخفي الظلم القائم في أصله على منازعة السيادة الإلهية، وتلك منازعة لا يوجد أظلم منها لأنها لا تحرر الإنسان كما تحرره السيادة الإلهية، وإنما تعبده، فذلك ظلم مزدوج: ظلم غيبي بمنازعة الخالق، وظلم مرئي باستعباد الخلق" لكن ما السبيل إلى التخلص من هذا التدبير الذي يقوم على التغييب والتعبد للذات؟.

---

(18) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2006،4، ص105.

(19) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية- ص178.

بداية يقر طه عبد الرحمان أن الطرائق المُقترحة للخروج من آفة التسيد سواء كانت جلسات عامة عبر حوار ديمقراطي، أو جلسات خاصة تحليل نفسي غير مجدية، فالديمقراطية تورث استبداد الأغلبية، فأقلية اليوم هي أغلبية الغد. أما الجلسات التحليلية لا تحقق الخروج من التسيد، لأن المريض النفساني لا يتحكم في زمام أمره، فهو محكوم بهوى النفس ودواعيها الباطنية، فالنفس هي المتسيدة. إذًا لا سبيل للخروج من ضيق التسيد المحصور في دائرة عالم الشهوات، إلا بالانتقال إلى رحابة التدبير الذي يقوم على التشهيد والتعبُّد للحق، والانخراط في دائرة أسمى هي عالم الأشواق. فإذا كانت الشهوة هي مطلب النّفس فإن الشوق هو مطلب الروح، عبر ذلك العمل الجذري الذي اصطلح عليه المفكرب "التّزكية"[20]. فالتزكية هي ذلك العمل الروحي الذي يستند إلى مسلمة تعدية الوجود الإنساني، والتي تم تقريرها سالفا. فالإنسان المتعدي هو الذي لا يقصر حياته على العالم المرئي فقط، بل يتعداه إلى عوالم غيبية أخرى يتسامى إليها عبر الروح في عُروجِها من عالم إلى عالم آخر أفضل، طلبا للكمال. فالعمل التّزكوي لا يحقق لصاحبه مطالب الروح، ولا يترقّى في مراتب الكمال إلا إذا اجتمعت فيه جملة من الخصائص هي: تعدي السطحية والنفاد إلى الباطن، تعدي الجزئية باتجاه الكلية فيمس جميع مكونات وجوانب الإنسان فتتفاعل فيما بينها وتتكامل. تعدي الحالة التغييرية نحو الحالة التحويلية، إذ يرتقي بالفرد من حال إلى حال أفضل منه. تعدي الحالة التثويرية إلى الحالة

---

(20) يورد طه عبد الرحمان تعريف للعمل التزكوي كتابه: سؤال العمل، ص159 وما بعدها بقوله: "هو الاجتهاد في التعبد لله بالقدر الذي يُتوصل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد". بل هو التعبد للحق الذي يحرر الإنسان من نير العبودية، ويرد إليه كرامته، لأنه مقيد في ذلك بمقتضيات الشرع.وحدد لهذا العمل الجذري خصائص منها: النموذجية: أن يكون مثالا لغيره من الأعمال. التحويلية: تحويل القلوب والعقول. التكاملية: تتكامل فيه مجالات الحياة، وجوانب الإنسان. الاستمرارية: عدم ارتباطه بالأزمات فقط، بل دوامه وعدم انقطاعه بدوام الحياة. التصاعدية: تتصاعد فيه الوتيرة، بحيث يكون فيها الفعل اللاحق أفضل من السابق. وهذا تصديقا لقول الله عز وجل في سورة الشمس:

﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 1-15].

التطويرية بحيث يحدث في حياته وسلوكه ثورة جذرية وتحويلا كاملا. تعدي حالة الانقطاع باتجاه حالة الاتصال فالعمل التزكوي غير محدود بل ممدود ودائم بدوام حياة الإنسان. تعدي الحالة الطفروية باتجاه الحالة التدريجية فالعمل التّزكوي لا يحصل دفعة واحدة بل على سبيل التدريج، حتى تستأنسه النفس على قدر طاقتها، وتتهيأ لعمل آخر. تعدي حالة العنف باتجاه حالة السلم أي العمل التّزكوي يصبح مرغوبا متى أخذ بأسباب الرفق واللين والألفة والرحمة، ومجافاة الغلظة والقسوة والتحاسد وحب التسلط. العمل التّزكوي يورث حب الإيمان، ليس إيمان النفس التي تنسبه إلى ذاتها في غفلة منها، بل إيمان الروح الذي هو منسوب إلى بارئها، لأنه هو ذاته روح مثلها. العمل التّزكوي يورث وازع الحياء الذي يمتزج بالخوف من السلطان الإلهي ثم يتحول إلى حب، فالعامل المُستحي هو الذي يخاف أن يشهده من يدّعي حبه حيث نهاه، ولا يشهده حيث أمره(21).

ومن أجل دفع آفات ومساوئ التسيد عن الخَلق يرى طه عبد الرحمان أن التّزكية الروحية تُخرج العامل بها من التوسل بقوة السلطان إلى التوسل بقوة الوجدان، ومن ضَيْق التعبد للخَلق إلى سَعة التعبُّد للحق. فالمقاومة

---

(21) عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت «سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أحب إلى الله، قال أدومها وإن قل وقال اكلفوا من الأعمال ما تطيقون» رواه البخاري.

-عن أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ».

- قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النّحل: 125].

- يقول عز وجل ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: 22].

- عَن عَبْدِ اللَّهِ بنِ مَسعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّم: «استَحيُوا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الحَيَاءِ» قَالَ: قُلنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَستَحيِي وَالحَمدُ لِلَّهِ؛ قَالَ: «لَيسَ ذَاكَ، وَلَكِنَّ الِاستِحيَاءَ مِنَ اللَّهِ حَقَّ الحَيَاءِ: أَن تَحفَظَ الرَّأسَ وَمَا وَعَى، وَالبَطنَ وَمَا حَوَى، وَلتَذكُرِ المَوتَ وَالبِلَى؛ وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ، تَرَكَ زِينَةَ الدُّنيَا، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ، فَقَدِ استَحيَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الحَيَاءِ» رواه البخاري.

الوجدانية هي نقيض المقاومة السلطانية التي تتخذ الثورة والتمرد والانقلاب سبيلا لها، وهي فاسدة لما تورثه من اختلال في حياة الأفراد، بينما المقاومة الوجدانية تقوم على الروح، فتحقق التعبُّد للحق والكفَّ عن العصيان، تدْخُل فيها ذات الإنسان بكُلِّيتها أي تستغرق ذاته كلها، فتستحوذ على مجامع المعاني الروحية كالإيمان والحياء، وتسكن القلب الذي هو مسكن الوجدان، فتحصل البصيرة[22].يقول طه عبد الرحمان: "المقاومة التّزكوية مقاومة وجدانية تقصد التعبد لرب الناس، وتلجأ إلى حب الإيمان ووازع الحياء مما يجعلها مقاومة أصلية وجوهرية وكلية ومستغنية بذاتها"[23].

والمقاومة التّزكوية تتخذ من الإزعاج سبيلا لها لحقيق غاية التعبد لله، أي إخراج العاصي لله من عصيانه، وكف أذاه عن غيره، وإرجاعه إلى حياته الروحية الأصلية التي فطرت عليها روحه[24]. والمقاومة الوجدانية عبر سبيل الإزعاج لا تتخذ المنحى الفردي فقط، بل تمتد إلى الجماعة أو الدولة باعتبارها هيئة تدبيريه غالبا ما تستأثر بالقوة والعنف والتسيد على الأفراد، والإزعاج هنا لا يكون بالتخاصم وانتزاع موقع الدولة كرها من أعلى، وإنما بالتصدي للأسفل بإحياء الفرد وإعادة صياغته وتذكيره وفق مطالب التعبد لله عز وجل. وهنا تتفجر طاقات الإبداع في المجتمع، وتنطلق قدراته في تجديد تدبيره لشؤونه، مرئية كانت أو غيبية.

(22) قال عز وجل ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46].

(23) طه عبد الرحمان،روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية- ص296.

(24) روى الإمامان البخاري ومسلم رحمهما الله من حديث أنس وجابر رضي الله عنهما قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قالوا: يا رسول الله! هذا ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ على يديه» [هذه رواية البخاري]، وفي رواية: قال: «تحجزه عن الظلم؛ فإن ذلك نصره»، وعند مسلم من حديث جابر: «إن كان ظالماً فلينهه؛ فإنه له نصره».

2 - الوصل الدياني ومبدأ التدبير التسيُّدي

بعدما فرغ طه عبد الرحمان من نقد نمط الممارسة التغييبية والتعبد للطاغوت، نتيجة للتدبير التسيدي بشتى اصنافه، جراء الفصل بين التدبيرين الدنيوي والديني الذي كرسه الفكر العلماني وأشاعه، وفي الوقت نفسه بسط طرق وآليات الخروج منه، ودفع آفاته وأخطاره. نجده يسلط آلته النقدية على شكل آخر من التسيد اصطلح عليه بـ"التسيد الدياني" الذي كرسه الديانيون في وصلهم بين التدبيرين الديني والسياسي حتى وإن اختلفوا في طرق تطبيقه. ليطرح بديله السياسي المستقبلي المتمثل في التمكين لـ "ولاية الفقيه الحي".

يعتبر طه عبد الرحمن أن شعار "الإسلام دين ودولة" الذي ترفعه التيارات الديانية اليوم يعتريه القلق من جوانب مختلفة، من بينها أن الوصل بين الدين والدولة في هذا الشعار هو مجرد رد فعل على الموقف العلماني الذي يقول بالفصل، وليس موقفا أصيلا نابعا من فهم عميق لحقيقة الإسلام. ولعل مقولة الإسلام دين ودولة التي استندت إليها الحركات الإسلامية ماضيا وحاضرا، تعتبر المُسوِّغ الشرعي والعملي لتحوُل هذه الجماعات من الدعوة الدينية ذات الطابع التبشيري إلى الدعوة السياسية الرامية إلى القبض على السلطة وإحياء دولة الإسلام. ومنه وقع هؤلاء في آفة الضيق التي التبس بها الموقف العلماني. فكأن الدين شيء والدولة شيء آخر والإسلام يجمع بينهما، أي أن أحدهما مكمل للآخر، غير أن هذا الجمع لا يصح كونه وضع على مثال صيغ قديمة عرفها التراث الإسلامي كـ"الإسلام دين ودنيا" وهذا تقابل أشبه بالتقابل الأصولي الإسلام دين ودولة. غير أن الجمع الأسْلم يكون في الإسلام بين الدنيا والآخرة، فلا نزاع بين صلاح الدين وصلاح الدنيا وصلاح الآخرة. "والأصح هو أن الإسلام "دنيا وآخرة" أو "الإسلام معاش ومعاد" لأن الطرفين من جنس الحياة وكل طرف منهما قسيم للآخر"[25]. كما يقف طه عند ما اعتبره مفارقة الشعار الذي ترفعه

(25) طه عبد الرحمان، روح الدين -من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية- ص347.

مجموعة من التيارات الإسلامية، وهو شعار "الدولة الإسلامية دولة مدنية"، مبيِّنا تناقضه مع شعار "الإسلام دين ودنيا"، ومشيرا إلى أنه ليس في القول: "الدولة الإسلامية دولة دينية" ما يحيل إلى أي وجه من وجوه الحكم الثيوقراطي أو الكهنوتي، لأن المرجعية هو الإسلام في تدبير شؤون الدولة، ولأن الدولة الإسلامية لا تتأسس، في نظره، على مبدأ "التسيد على الخلق" وإنما على مبدأ "التعبد للحق". "ذلك أن المواطن المتدين الذي يسهم في تدبير الشأن العام قد يحمل في نفسه نية خالصة للتقرب بإسهامه إلى الحق سبحانه وتعالى، بحيث ينزل العمل التدبيري هنا منزلة عبادة"[26].

لقد اتبعت العلاقة بين الدين والسياسة، في نظر طه، عند العرب السنة بالخصوص، سبيلين مختلفين، لكنهما يؤديان في نهاية المطاف إلى نتيجة واحدة، وهي التسلط والاستبداد. السبيل الأول اتبعته الأنظمة الشمولية التي سعت إلى توظيف الإسلام توظيفا سياسيا، حتى يتاح لسيطرتها على المواطنين أن تتصرف بغير مراقبة أو تتقوى بغير حد. والسبيل الثاني سلكته التيارات الإسلامية المعاصرة بدمجها الدين في السياسة دمجا دخلت عليه "شُبُهات تقليد المفاهيم والآليات التدبيرية ذات الأصل العلماني"، الذي يجعل منها "أدوات تسيدية لا تعبدية". ويرجع سقوط الإسلاميين في آفة التقليد إلى أنهم لم يعملوا على الارتقاء بتعبدهم إلى الدرجة التي يصبح معها معينا حيا يمدهم بأسباب الإنشاء والابتكار. ولما كان هؤلاء قد وقعوا في شبهة تقليد العلمانيين، لزم أن يكون تدبيرهم السياسي، في نظر صاحب "روح الدين"، تدبيرا تعبديا قلقا، لا تدبيراً تعبدياً متمكناً.

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه «اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمةُ أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي، واجعل الحياة زيادةً لي في كلِّ خيرٍ، واجعل الموت راحةً لي من كل شرٍّ». أخرجه مسلم.

(26) طه عبد الرحمان، روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية-ص 350.

يقول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: 162-163].

لكن كيف السبيل لهذا التدبير السياسي الذي يريده طه عبد الرحمن أن يكون "تعبديا متمكنا"؟ طه عبد الرحمان يرفض الفصل العلماني بين الدين والسياسة، ويرفض الوصل الأصولي بين الدين والسياسة، باعتباره يسقط في الفصل العلماني من حيث يريد الوصل، فهذا يعني أنه يسعى إلى تدبير تماثلي بين الدين والسياسة، بحيث يصل التماهي درجة قصوى من التطابق، يكون فيه الدين سياسة والسياسة دينا. هذا ما يسعى إليه طه عبد الرحمن في سبيل بناء نظرية يتماثل فيها التدبير الديني مع التدبير السياسي بـ "مبدأ تحكيم الدين" أو "مبدأ تفقيه السياسة"، الذي بفضل ما يقره من شروط فقهية، تعبدية وتزكوية، ينزل بالتدبير السياسي رتبة عليا، تتجاوز "تسلط العلمانية" و"تسيد الأصولية".

بداية يشير طه عبد الرحمان إلى تصور آخر حول الصلة بين الدين والسياسة، يتقاسمه تياران الأول قال بتحكيم الدين "التحكيميين" والثاني قال بتفقيه السياسة "التفقيهيين". أما الحاكمية التي أحياها السيد قطب تعتبر حجر الزاوية في نظرية الإسلام السياسية، التي بلورها أبو الأعلى المودودي، وهي رد على الحاكمية البشرية، وجوهرها "أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع، من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنّ لهم قانونا ينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره"[27]. فالحاكمية هنا تقر بالسلطة المطلقة لله عز وجل على البشر في الأمر والتشريع، وعلى حد تعبير محمد عمارة تقضي بتجريد الإنسان والأمة من كل حق في أن تكون مصدرا للسلطة والسلطان، ما جعل البعض يتصور أن حكومة الإسلام تيوقراطية وحتمية إلهية لا مكان فيها لإرادة الإنسان[28]. فالتحكيميون لم يرتقوا إلى رتبة استيعاب التدبير التعبدي الروحي، بل أنهم

(27) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1981، ص27.

(28) محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار الوحدة، بيروت، 1986، ص198.

قالوا بمبدأٍ روحي يجاوز طاقتهم التعبدية واكتفوا برتبة التدبير التعبدي النفسي الذي لا عمل تزكوي معه. "إذ أنهم أرادوا إقامة "الحاكمية" على نمط السياسة المتسلطة، وإن كانوا يَدْعون إلى أن يكون هذا التسلط مسدَّدا بأحكام الله، لأن مبدأ التسلط باق عندهم بقاءه عند خصومهم، بدليل مطالبتهم بإقامة الأحكام بواسطة توليهم الحكم، أي بواسطة السلطان"[29].
ومن أجل التخلص من نمط التسيد الديني الذي سعى إلى إقامته التحكيميون، وجب إبداع نمط في الممارسة السياسية يفارق التسلط على الخلق، ويطلب التعبد للحق، وذلك بمزاولة العمل التّزكوي، وهذا عبر مبدأ "تفقيه السياسة" ومفاده "أنه لا تدبير تسلطي بغير القوانين الفقهية، وأنه لا قدرة على هذا التدبير إلا لِمن اختصّ بمعرفة هذه القوانين"[30] هذا يعني أن التفقيهيين يعتقدون بأن أهلية التدبير السياسي محصورة ومخصوصة، وليست عمومية كما هو الحال عند التحكيميين، لا تصح إلا في ولاية الفقيه فقط، فالوَلاية تُشكل استمرارا زمانيا إلهيا لنظرية النبوة والإمامة، من منطلق استحالة أن يترك الله البشر مستخلفين له بلا حجة، يشهد على أعمالهم، ويضبط إيقاع الخلافة الإنسانية على الأرض حتى لا تخرج عن الخط الإلهي المرسوم لها. غير أن هذا الاعتقاد أثار جدلا مازال قائما لحد اللحظة يدور كله حول تساؤل جوهره: هل ولاية الفقيه مسألة فقهية اجتهادية مدنية ترتبط بمصالح الناس أم هي مسألة كلامية تدخل في صلب العقيدة وترفع رتبة المجتهد الفقيه إلى درجة القدسية؟ هذه الإشكالية تتفرع عنها تساؤلات جزئية فرعية هي الأخرى مازالت تثير النقاش سواء داخل الفكر الشيعي أو خارجه، مثلا منها ما ارتبط بالعصمة، الاجتهاد، الشورى.. .لا يسع المقام للتفصيل فيها.

لذلك لم يتردد طه عبد الرحمان في لفت الانتباه إلى ما تواجهه نظرية "ولاية الفقيه" من تشكيك في مشروعيتها[31] والتي اصطلح عليها باسم

---

(29) طه عبد الرحمان، روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، ص400.
(30) المصدر السابق، ص40
(31) يحيل طه عبد الرحمان إلى مجموعة ليست قليلة من كبار علماء الشيعة الذين اعترضوا

"محنة ولاية الفقيه". فعلى سبيل المثال ما أكده المدرسي بشأن ولاية الفقيه وعصمة الإمام : الإمامة قدر إلهي وهي حتمية تاريخية لا مناص منها ولا مفر من الانصياع لها، متى نُفِّذ أمر الله. وهي ضرورة واجبة بعد النبوة، إذ أن الله بعث الأنبياء في حينه وجعل من بعدهم حُججاً يمثلونهم وهم الأئمة المعصومون، ويحتج الله يوم القيامة بهم على خلقه(32).وفي المقابل ما قال به مهدي شمس الدين من أن الانتقال من إشكالية الاتفاق على ولاية إلى إشكالية تبدو نظرية "ولاية الفقيه" التي قامت على أساسها الجمهورية الإسلامية في إيران مجردة من الشرعية النصية الإمامية "لا تكتسب الشرعية الأيديولوجية كدولة دينية، وبالتالي أن يكون الحكم عليها منطلقا من اعتبارات مصلحة الأمة التي هي زمنية دنيوية"(33).

يذهب طه إلى محاولة تشخيص هذه المحنة وذلك، مع العمل على توسيع مداها وفتحها على أقصى ما يمكن من إمكانيات نظرية وعملية. وهو ما يمكن اختصاره في العناصر التالية:

- إذا كانت ولاية الفقيه تركز في تدبير السلوك المدني على الأخلاق الخارجية، أو "البرانية"، فإن طه يدعو إلى توسيع مداها ليشمل تدبير الأخلاق الداخلية، أو "الجوانية"، حتى تستجيب بالكامل لشق الآمرية من الحاكمية الإلهية. كما دعى طه إلى تحرير "ولاية الفقيه" من تصورها للفقه والفقيه الموروث من العصر الصفوي، الذي تميز بمحاربته لأهل العمل التزكوي، ومواجهته العنيفة للطرق الصوفية، من غير تفريق بين الطرق الصوفية "البدعية" والطرق الصوفية "الشرعية". وذلك بإعادة الاعتبار لأهل التصوف والعرفان الشعبي ليتبوؤوا مكانة الريادة والصدارة في نظام الولاية. "بل أن التصوف النخبوي نفسه لم يسلم من هذه الحملة التشييعية المنسّقة،

على ولاية الفقيه، بل حتى شككوا في مشروعيتها منهم: الطالقاني، منتظري، الخوئي، السيستاني، محمد حسين فضل الله، محمد مهدي شمس الدين، محمد جواد مغنية. المصدر نفسه هامش ص401.

(32) محمد تقي المدرسي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، دار البيان، بيروت، 1988، ص257.

(33) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، رياض الريس، لندن، 1994، ص60.

فقد تعرض أكبر رجالاته التاريخيين من أمثال "الحسن البصري" و"سفيان الثوري" و"أبي حامد الغزالي" و"ابن عرب" و"جلال الدين الرومي" لِلّعن الصريح من جانب فقهاء هذه الفترة، بل الطعن في سلامة عقيدتهم، والقدح في معرفتهم بأحكام الشرع"(34) .

- العمل على تجاوز منطق الفقه الصناعي، بوصفه علما قانونيا خالصا يضبط الأعمال الإنسانية الظاهرة فقط، إلى منطق الفقه الحي الذي يهدف إلى تهذيب السلوك الجواني للفرد بالإضافة إلى ترتيب فعله البراني. "منشأ "الفقه الحي" هو الفطرة الروحية التي خُلق عليها الإنسان، والتي تحمل في طيها معاني الدين، بحيث يمكن أن ندعوه أيضا بـ"الفقه الروحي"، في حين أن "منشأ الفقه الصناعي" هو النسبة النفسية التي يتعاطاها الإنسان، مسندا الأشياء إلى نفسه، والتي تُشكِّل غطاءً يحجب الفطرة الروحية، بحيث يمكن أن ندعوه ب "الفقه النفسي"(35).

- نسيان المعنى الضيق للفقيه الذي يحصره في معنى "الاختصاص القانوني"، والذي يعتبر عملا نخبويا تحتكره فئة محددة من الناس، وتحتكر معه حق ممارسة السلطة والولاية، إلى معناه الموسع الذي يجعل من كل مسلم فقيها بالضرورة، ومطالبا بمعرفة ما يقتضيه الإسلام من التزام ظاهري وباطني في الوقت ذاته. وهذا ما يسميه طه "بالفقه الحي" تمييزا له عن "الفقه الاصطناعي" الذي لا يستجيب لشرائط التخلية ولمقتضيات التحلية الصوفية.

- وبما أن كل فرد مسلم فقيه بالضرورة فإن طه لا يميز بين ولاية الفقيه الفرد وولاية المجتمع المتفقه، طالما أن "الفقيه الحي" هو الأحق بالولاية العامة على الأمة من "الفقيه الصناعي"، ويمكن لهذا الفقيه الحي أن يكون أي فرد من أفراد هذا المجتمع المتفقه تفقها حيا اصطلح عليه طه عبد الرحمان اسم "ولاية المجتمع المتفقه على نفسه"(36).

(34) طه عبد الرحمان، روح الدين- من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية- ص406.

(35) المصدر السابق، ص403.

(36) يبدو أن طه عبد الرحمان ذهب إلى القول بنظرية "ولاية الأمة على نفسها" كما نظر

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا: إلى أي حد يمكننا وضع التصوف في عمق السياسة، من أجل تحقيق مشروع تخليق السياسة، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون محاولة لتحقيق حلم؟

يجيب طه عبد الرحمان أن هذا المشروع واجب التحقيق، الذي هو في الحقيقة نموذج بديل لنظام الحياة القائم، من أجل خلق فضاء وجودي غاية في السعة يتداخل فيه الغيبي والمرئي، أو التعبد والتدبير، والتي عبّر عنها طه عبد الرحمان بـ"الائتمانية" التي تبطل مبدأ التسيُّد في الفكر العَلماني، ومبدأ التسلط في الفكر الدياني، وتثبِّت غاية التعبد الحي الباطني لله في كل شيء، وفي كل زمان ومكان، وهي الغاية الأولى التي من أجلها كان خَلْق الإنسان، وتزويده بالعقل الذي هو في الأصل أمانة أودها الخالق في الإنسان، قبل أن يغَشاه النسيان بسبب نزوعه نحو التسيُد والتسلُّط. فالوفاء بالأمانة "الائتمان" يجعل من الإنسان سمِيَّ الروح، زكِيّ الأخلاق صفِيّ التعبد، وهذا كله يتجلى على مستوى العقل المؤيد الذي تظهر كمالاته في الممارسة الصوفية، وكيف أن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يعنى بتزكية أعماله، وبتربية أفعاله حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله، وتجلب له أعماله محبته الخاصة. وهنا تتحقق دلالة العبدية في فعل المتقرب إلى الله والمشتغل به والمتعامل فيه، وينقلب مفهوم الإنسان بذلك من كونه كائنا حيا عاملا في العقلانية المسددة، إلى كائن حي عابد في العقلانية المؤيدة. يقول: "ومتى سلمنا بأن الصوفي في نشدان الكمال والتكامل في السلوك... أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق ويتقوم بها السلوك عنده"[37]. فالعمل الصوفي بهذا يعد طريقا بديلا

لها العالم الشيعي محمد مهدي شمس الدين، مع إقراره بوجود اختلاف جوهري بينهما، كون أن نظرية الأول تقوم على مبادئ أخلاقية روحية خالصة، بينما نظرية الثاني تستند إلى منظور سياسي تسلطي بالدرجة الأولى. انظر هامش الصفحة، 436، من المصدر نفسه.

(37) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 147.

لتحقيق الحرية الحقيقية، من حيث أن يناقض أي تعبد لغير الله، بل إن العمل الصوفي يغدو في مدلوله الاجتهاد في التعبد لله بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من كل أشكال الاستعباد والتسيُّد والتسلط. وبهذا الإخلاص في التعبد لله ينكشف الطريق الأنجع للانعتاق من مظاهر الإستعباد الظاهرة والباطنة، فالإنسان الحر هو من اختار أن يملكه الله بالكلية، لأن الأصل في التعبد هو التخيير ذلك لأن الله يتعبد عباده ولا يستعبدهم، وهو تحرير بأزكى الوسائل وهي التعلق بالإرادة الإلهية، فدرجة العبدية لن تنال من قبل المتقرب إلى الله عز وجل والطالب لمحبته إلا على قدر تحرره من رق الشهوات والنوازع النفسية، فتضفي على وجوده معنى روحيا ربانيا، بحيث تصبح كل حركاته وسكناته، سلوكاته ومعاملاته، أقواله وأفعاله، كلامه وصمته، عمله وتنسكه، سعيه في طلب الرزق وتنعمه بالطيبات من متاع الدنيا لغاية التعبُّد، وبهذا فالعقل المؤيد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني وتصديق وجداني، وإقرار لفظي؛ وإنما هو بالأساس اعتقاد حي يقيني يصدقه العمل، وقول يحققه الفعل، والإيمان الحي لا يوجد إلا مع العمل، وهذا الفرق يوضح كيف أن الجهد الارتقائي الذي يبذله المؤمن، لا يقاس في حجمه بالجهد الاعتيادي الذي يبدل المعتقد المؤمن، إذ أن المؤمن يتحرك بكلية قواه ما بطن منها وما ظهر، طالبا الأفعال التي يوجبها التعلق بأشرف القيم الروحية والعملية التي تورث الصلاح عاجلا في الحال وآجلا في المآل[38].

(38) بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص118.

الدرب العاشر

التأسيس للعلمانية من خلال المعالجة النصية

- نصر حامد أبوزيد وحسن حنفي -

أ. عمر بن بوذينة*

مدخل إشكالي

أضحى تناول النص الديني قضية من القضايا الإشكالية التي امتدت أطوارها خارج النقاش الفكري المتسم بالأطر الموضوعية التي تستند على العقلانية في وضع الفرضيات ومعالجتها والحكم عليها؛ في سبيل مسايرة التحولات الحضارية ومفاهيمها المستجدة في شتى المجالات الكونية.

وتعددت المشاريع التجديدية والتحديثية بتعدد التوجهات والمرجعيات المعرفية ورهاناتها الفكرية، وبرز في أفق الثقافة العربية نقاش حول أهلية النص الديني وامتداداته المعرفية، هذا النقاش انحصر في موقفين أولهما: يناقش النص داخل النص متماه معه وفق أدوات تقليدية، وثانيهما: منفصل عن النص متعال عليه يناقش فرضية القداسة فيه.

وقد كانت السمة البارزة لعملية القراءة (قراءة النص الديني) في المشروع التحديثي هي الاستناد على التفكيك والتأويل في تناول النص

(*) أستاذ، قسم الفلسفة . جامعة الشلف (الجزائر)

وإعادة القراءة للإجابة عن التساؤلات التي تقترحها ظروف الفهم؛ ظروف فهم العالم والإنسان..

"لقد شكل تفاعل المتلقي مع النص المقروء في الموروث الفكري العربي رصيدا تراكميا لعملية القراءة، وهو الرصيد الذي يستمد أصوله الفكرية والإجرائية من المرجعية الفلسفية والدينية التي تؤطر فكر المتلقي للخطاب المنجز في الثقافة العربية عبر مراحل تطورها"[1]. بيد أن التساؤل الذي يبرز هو عن جدوى الخطاب الحداثي في معالجة النص الديني ومتعلقاته، وتجاوز المفاهيم التقليدية فيه، وعن الأثر الذي يلزم عن علمنة التفكير من خلال الانسحاب من بعض التقريرات المنبثقة من بعض النصوص.

سنحاول -في هذه العجالة- أن نتمكن من الأدوات التي اعتمدها الخطاب الحداثي في تطويع النص الديني، وتفسير الحدث الديني، ومآل ذلك في التأسيس لعلمانية جديدة في فضاء الثقافة العربية.. من خلال نموذجي نصر حامد أبوزيد وحسن حنفي كمعبرين عن حداثة متجاوزة للخطاب التأصيلي التقليدي.

1 - أزمة الديني والثقافي

قبل استعراض مقولات الاتجاه الحداثي في رسم التوجهات العلمانية؛ وجب أن نتساءل عن نوع العلاقة بين الثقافة والدين في فضاء الفكر العربي.

فقد تواجهت فرضيتان منذ الربع الأخير من القرن العشرين: إحداهما ترى في العلمنة سيرورة محتمة هي شرط للحداثة ونتيجة لها في آن واحد، والأخرى تسجل أو تحيّي عودة الديني، مدركة إما على أنها احتجاج على حداثة مستلِبة أو وهمية وإما كشكل مختلف للدخول في الحداثة. وهذا

(1) أحمد حساني، الدلالة بين ضرورة النص وإمكان التأويل، مقاربة لسانية لآليات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي، مجلة اللسانيات، (الجزائر) ع11، سنة 2006، ص53.

الجدل ليس جدلا فكريا صرفا: فهو في صلب النزاع حول اللائكية في مقابل الديني، وعلى حساب الحرية الفردية إذا اقتضى الأمر، أم إن التجديد الديني ما هو إلا انعكاس للتنوع وللغنى وللحرية الإنسانية[2].

من هنا انبثقت تلك الصعوبة في تحديد معالم التعامل، وتحديد سقف التقاطعات بين المفاهيم التي تحتاج إلى متابعة دقيقة وتعميق حدودها مثل: الحضارة، الهوية، الأصالة، والتفاعل الحضاري، وحدود المسموح والممنوع في كل ذلك.

وسؤال الهوية مطروح بدرجات متفاوتة من القلق والإلحاح (...) منذ أن استكمل عصر النهضة الأوروبي عناصر تحققه وبالذات منذ أن بدأ الاستعمار الغربي لبلاد المسلمين حاملا معه مشروعا نمطه الخاص البالغ -أحيانا- حد الرغبة في الاختراق لهويات الشعوب المستعمرة وتذويبها كليا[3].

فأغلب المفاهيم المتداولة اليوم في العوالم الثقافية والفكرية المختلفة تنطلق في جوهرها من محورية الآخر وحاكميته، فالإثنولوجيا وكل ما يدور في فلكها لا تفعل شيئا أكثر من صهر ثقافات الشعوب البدائية والقديمة في قوالب الفكر الغربي وبالتالي التضحية بخصوصيتها وأصالتها، حيث ينطلق هذا الموقف من أنه لا مجال لمعرفة الآخر.

ويكون الدين هنا عبارة عن مكوّن غريب يوازي أو يبتعد - على الأقل- عن المنظومة الثقافية لمجتمع يواكب التحولات الصناعية والاقتصادية والاجتماعية والتضحية بالمفهوم الجمعي له- في سبيل المسايرة والمحاكاة- أمر محتوم ولازمة من لوازم الانخراط في التحول الذي تبدو ملامحه مبشرة بالتحضر المبني على تجاوز كل المفاهيم التقليدية غير المعرفية، بيد أن

(2) أوليفيه أوروا، الجهل المقدس،(زمن دين بلا ثقافة)، ط1، دار الساقي، بيروت، 2012، ص20.

(3) محمد حسين الأمين، إسهامات أولية لمواجهة التحديات، مجلة المنطق(بيروت)ع 113، ص29.

الثقافة في الفضاء العربي مستلهمة في كثير من تعبيراتها بعض التقاسيم الدينية التي لا تتجاوز الإطار الإيديولوجي المحكوم بنصية تراثية ممتدة فيه ومتماهية معه.

وهنا يتجلى مأزق الانخراط والانتماء، الانخراط في عملية التحضر والانتماء إلى الهوية كإنجاز كمي متراكم، وهو السؤال الذي حاول تبريره بعض المفكرين الذين انتبهوا إلى الرصيد الديني كموجه للثقافة التقليدية، واتجهوا إلى المحرك الفاعل وهو النص المقدس؛ اتجاها معرفيا بأدوات وضعية تفكيكية أخذا بالمنهج الفيلولوجي وانطلاقا من مسلّمة (القداسة لا تحمل معرفة والمعرفة عارية عن القداسة) حتى يتأسس مفهوم جديد عن النص الديني وهو أن الدين للدين والحياة للحياة وهو جوهر المقولة العلمانية التي اتخذها أصحاب هذا الاتجاه كغاية لتفسير استقالة الدين عن الحراك الكوني، وبطبيعة الحال كان النص الإسلامي حاضرا في المختبر الابستيمولوجي كمحاولة لتجاوز المرجعية الإسلامية التقليدية في بناء مرجعية "تقنية تماثل النموذج العلماني الذي انتصر في أوروبا.

وبعيدا عن التداولات السياسية المعلنة إثر هذا النقاش؛ يظهر على السطح في هذا النقاش ذلك التأثر الواضح بالنموذج المعرفي الغربي في صورة الإشادة بالمنجز المادي للمدنية الغربية، والدعوة إلى تحديث المجتمع المسلم من خلال تطبيق الأنظمة اللائكية التي سادت في الغرب الحديث، وهكذا اتجهت جهود هذا التيار إلى محاولة إخضاع النص الديني الإسلامي لقراءة حداثية جديدة، قراءة عقلانية تحيل المقدس إلى مفهوم نظري قابل للتطور أو التجاوز.

2 - نصر حامد أبو زيد والنزعة التأويلية:

اتجه الفكر الحداثي العربي بصفة عامة إلى النص باعتباره معبرا عن ميثية فكرية منحصرة في التاريخ؛ اهتم بتجديده (أي النص) بعض المدونين ورجال الدين بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي

يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وسلوكاتهم[4].

هذه الرؤية التي انطلق منها الفكر الحداثي العربي وهو أن المرجعية كامنة في المجهود البشري، وهو عمل تاريخي اعتبر النص القرآني مرجعية مطلقة لعمل المؤمن، وعمليات التدوين كانت السبب المباشر في صعود طبقات رجال الدين والسبب في تحصيل الأهمية والخطورة على مستوى السلطة الفكرية والسياسية.

من هنا نفهم أن الخطاب الحداثي يرى أن سلطة النص الديني (النص القرآني خاصة) ليست ذاتية وإنما أضيفت إليه من خلال جهود العلماء عبر العصور ويعتبرون الإشكالية مركبة حين يصبح العلماء سلطة تحظى بالقدسية. وقد نجح أصحابها سياسيا، وهي إحدى صور الزور والبهتان في نظر الحداثيين العرب في الوقت المعاصر[5].

ويرى الدكتور نصر حامد أبو زيد أن مؤسس هذه السلطة هو الإمام الشافعي الذي بفضل جهوده صارت السنة تمارس سلطتها كنص ديني[6]. وهذا هو عنوان الخطاب الحداثي الذي يعتبر نصوص الحديث بعيدة عن التوجيه التشريعي ما قبل الإمام الشافعي، وهو ما يظهر في تقرير نصر حامد أبو زيد في انتقاده للإمام الشافعي بحجة أنه "أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي، أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيا، واختلفت الفواصل بين الإلهي والبشري ودخل الأخير دائرة المقدس"[7].

---

(4) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ط2، دار الساقي، بيروت، 2002، ص41.

(5) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1996، ص97.

(6) نصرحامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ط3، مكتبة مدبولي2003، ص46.

(7) نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي، المصدر السابق، ص34

وهكذا فإن نصر حامد أبو زيد يرى أن القداسة لم تكن يوما في السنّة، وإنما اعتبرها الإمام الشافعي كمكوّن مضاف إلى النص النبوي، وهو تصور نابع عن رفض أبو زيد لهيمنة التراث على الواقع المعاصر وتساؤله فيه: "لماذا يلح علينا هاجس التراث هذا الإلحاح المؤرق، والذي يكاد يجعلنا أمة فريدة في تعلقها بحبال الماضي كلما حز بها أمر من الأمور أو مرت بها أزمة من الأزمات وما أكثرها فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن التراث يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كتب عليه دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف"[8].

ثم يجعل نصر حامد أبو زيد "السنة" من التراث، في مقابل الدين، الذي يمثله "الإسلام والقرآن" ويحيل مفهومها اللغوي والإجرائي إلى مفهوم تاريخي يعبر عن الرجعية والرسوب أو القدم والتصلب الشكلي.

ويرى أن سنة الذين خلوا من قبل هي "التراث" بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك وأعراف...الخ، ويمكن القول أن مفهوم الدين-عنده- يحيل إلى "طريقة الحياة" أو إلى "الشريعة" في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم السنة إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي[9].

لكن تظهر بعض الاختلالات في تقرير أبي زيد، فهو يشير في موضع آخر إلى أن الخلاف حول السنة النبوية لم يكن حول مشروعيتها بل كان خلافا حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث، خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع[10]. وكذلك استشهاده بإجماع الصحابة حيث يرى أن إجماعهم على أمر من الأمور لا بد أن يكون مبنيا على نص قولي أو فعلي من سنة

---

(8) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ط1، المركز الثقافي العربي، 1995، ص13

(9) المصدر نفسه، ص16.

(10) نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي، مصدر سابق، ص81.

النبي[11]. وهو ما يجعلنا نتساءل عن رأيه في السنة حينما يجعل حديث: "أنتم أعلم بأمور دنياكم" المبدأ المتجاوز أو "المبدأ الذي يكاد الخطاب الديني يهدره إهدارا شبه تام في ثقافتنا الراهنة[12]. "

بمعنى أن السنة عبارة عن أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية وهي التي يجب أن تدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي.

ويستشهد نصر حامد في رده مفهوم السنة بما يراه "ابن عربي" عن "المرجعية الشرعية" ويتبنى رأيه في كون الطريق "الذوقي الغنوصي" مقدم على طريق "الفقهاء والمحدّثين" أو ما اصطلح عليه "بعلماء الرسوم" في مقابل طريق "أهل الله"..

يقول نصر حامد أبو زيد: "ومعنى هذا أن أهل الله لا يتميزون فقط بجمعهم بين الظاهر والباطن بل إنهم بالإضافة إلى ذلك - أو بالأحرى بسبب ذلك - قادرون على تصحيح الأحكام وتصويب طرق نقلها وتحملها، الأمر الذي يعطي للجمع بين الظاهر والباطن بعدا تركيبيا"[13].

وهنا ربما يقع نصر حامد أبو زيد في التناقض حينما نجد تقريره في موضع سابق يقول عن المعرفة الذوقية الغنوصية: "... وأكمل أبو حامد الغزالي ما بدأه الشافعي والأشعري، فهاجم الفلسفة وكشف عن تهافت الفلاسفة وصاغ العقائد بشكل نهائي وفقا للتصور الأشعري للعالم، التصور الذي ينكر علاقات السببية في الطبيعة والواقع الإنساني على السواء، وقدم - علاوة على ذلك كله- منظومة عرفانية غنوصية تجعل المعرفة من خارج العالم تأتي للصفوة المختارة أزلا من الله"[14]...

---

(11) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، 2006، ص266.

(12) نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص16، 17.

(13) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق، ص253.

(14) نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص19.

هذا الالتباس يعبر عن إلحاح في تسويق فكرة تجاوز النص النبوي، أو عقلنة النص عقلنة خارجية تفضي إلى قطيعة تاريخية مع الزمن الذي نجح فيه "علماء الرسوم" في صياغة المفاهيم الدينية في صورة تكريس سلطة النصوص تاريخيا. "حتى صار المعرفي محاصرا بسياج المعروف ومطعونا بإيديولوجيا الشائع والمستقر"[15]، "وصارت المعرفة الإسلامية رهينة البطانة الإيديولوجية لا رهينة الحقيقة"[16].

تلك الحقيقة التي ما فتئ أبو زيد يبحث عنها في تاريخ تفعيل النص الديني أو الترسيم الإيديولوجي، فيؤكد من خلال مشاهداته الفكرية أن العقل ظل منزويا، وأن الفلسفة العقلية ومقولاتها عاشت القهر والإقصاء والعزلة المفروضة، ففقد العقل معناه في مقابل سلطة سياسية أخرى أرادت تأسيس سلطة نصية مع حركة التدوين للتراث الشفوي، سلطة سياسية لم تفرق بين التاريخي والمقدس، سلطة سياسية جعلت الدين خاضعا لتطلعاتها بآلية إقصاء العقل الفعال. "سلطة تحددت قوانين إنتاج المعرفة فيها على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة[17]".

وهكذا يتجمع المفهوم عند نصر حامد أبو زيد، وينطق فكره عن توصيف يقترب من المفهوم العلماني الذي يعتمد على العقل التركيبي في بناء المفاهيم وتثبيتها "في فضاء معلمن يعطي للدين استقلاله الذاتي وتاليا شروط توسعه حيث العلمنة والعولمة ترغم الدين على الانفصال عن الثقافة، وعلى أن تعتبر نفسها مستقلة وتعيد بناء ذاتها في فضاء لم يعد إقليميا، وبالنتيجة لم يعد خاضعا للسياسي"[18].

فالخطاب الديني الإسلامي أوغل حسبه في الأسطورة والغيبيات

---

(15) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1، المركز الثقافي العربي، 1991، ص16.

(16) نصر حامد، الإمام الشافعي، مصدر سابق، ص34.

(17) نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص19.

(18) أوليفيه أوروا، الجهل المقدس، مرجع سابق، ص20.

واكتسب ميثولوجية مكنته من المكانة التاريخية التي لم تراوح مكانها، حيث تماهى كثيرا مع الخطاب السياسي فكان رجعيا لا يبشر بما انطلق به الآخرون، وظل باهتا يجتر نصوصا تاريخية باهتة.

يقول أبو زيد: "ولعل أحد أسباب فشل خطاب التنوير ترتد إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصا، وعي ينقل الثقافة كما ينقل المواطن الفرد من حالة إلى حالة أخرى ومن مرحلة الوعي الديني الغيبي الأسطوري إلى مرحلة الوعي العلمي بالظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية على حد سواء[19]".

دعوة صريحة يتبناها نصر حامد أبو زيد كتتويج صريح لمشروع بدأه بمعالجة نصية تظهر أنه بدأها بفكرة سابقة وهي أولية العلمي على الديني، متجاوزا -كما يتجاوز العلمانيون- فكرة المزج بين الديني والعلمي، أو جعل العلم في رتبة الدين إذ إن العلم يدخل في الدين دخول الإيمان والعمل فيه. "فكل معرفة عقلية كاملة لابد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي بها حتى ولو كانت علما نظريا أو آليا كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها مساوئ التنظير المجرد... وكل معرفة عقلية كاملة تشكل مفتاحا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه وبالكشف عن قوانينه، فالموضوعات أو الموجودات التي تنظر فيها العلوم هي على التحقيق مجلى قدرة الله ومظهر صنعه وجب للعقل أن يدركه فيها وأن يزداد اقترابا منه...[20]".

ودون استبعاد لتصور نصر حامد أبو زيد أو تقييمه يمكن توصيفه على أنه محاولة لفهم الأزمة، وجهد واضح وحقيقي لحصار التراجع الحضاري، ومساهمة في قراءة أسباب التخلف؛ الذي لا يبدو متجذرا فقط في المنظومة الثقافية، وإنما يتجاوز ذلك وصولا إلى أنماط التفكير ووسائل التحليل

(19) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص40

(20) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص147

وآليات التفكير والابتكار... وعلى العموم فقد قدم لنا نصر حامد أبو زيد رؤية في وتصورا للانعتاق من الجمود الذي تبدو ملامحه جادة في الأفق.

3 - حسن حنفي والعلمانية الإسلامية

أ - تأسيس المفهوم

يشكل مفهوم العلمانية عند حسن حنفي بعدا قيميا يتصل بالإنسان كمحور لعملية التحضر، وهو المفهوم الذي يغذيه المعنى الفلسفي والمعرفي الإيجابي من خلال علمنة العقل الإسلامي الذي يسيطر عليه البيان والوجدان وإنتاج عقل قادر على المساءلة والنقد في الفضاء الاجتماعي والسياسي.

هذا المفهوم المتجدد الذي طرقه الفكر الحداثي ينطلق به حسن حنفي- وفق رؤيته المنهجية- إلى داخل السياق الإسلامي متأملا في تاريخية النص الإسلامي ويقرر: "أن الإسلام دين علماني في جوهره، لا حاجة له لعلمانية مستمدة من الحضارة الغربية"[21].

ويبرر تقريره بأن الحاجة إلى الفهم تعتمد على القراءة التاريخية للسياق الحضاري الذي فقد فيه المسلم دوره ككائن منتج وكعقل مفكر.

يقول حنفي: "إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية، وحرية، وديمقراطية وتقدم"[22]..

فمفهوم العلمانية عند حنفي هو مفهوم مغاير للتداول العلماني الغربي، وإن كانت العلمانية بشكل عام ترفع شعار المطالبة بالعقلنة وممارستها سياسيا واجتماعيا امتدادا لمطالبتها بإلغاء قداسة الفكر الديني والمراجع

---

(21) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب (نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ص38.

(22) نفس الموضع ونفس الصفحة.

الدينية "التي تحول الدين نفسه إلى خرافة[23]".

يقول حنفي: "..حتى لا نظن أن الفكر الديني شيء مقدس، بل هو نتاج إنساني مثل الإيديولوجيات التي تنبع من واقع اجتماعي ثم تعود لتؤثر فيه من جديد[24]". وعلى هذا انطلق حسن حنفي في إثبات رؤيته التي عنونها "بالتجديد" في مقابل "التراث" وهو الرصيد المعرفي النصي الذي ثبتت تراكمات قدسيته في العقل العربي الإسلامي، واتجه في إثبات ذلك إلى النصوص التراثية التي يرى فيها مساحة للتفتيت والانتقاء وحتى الأدلجة.

ب - التراث المبهم والسلطة السياسو- دينية

ظهرت فكرة إعادة قراءة التراث عند حسن حنفي من خلال تأملاته للتشوهات التي حدثت عبر التاريخ للنظم السياسية والاجتماعية، ومسألة علاقة الفرد بالفرد وعلاقة الفرد بالدولة وبالنظام السياسي الموجه للحياة الاقتصادية، فكانت تلك الرؤية أركيولوجية متجهة من الخارج نحو الداخل؛ داخل التراث والنسق الديني ذلك الخطاب الديني الذي خامر العقل العربي وشكل سلوكه وفعله الحضاري المتسم بالقهر والتفكك والانغلاقية الموغلة في التقديس ..."فتحليل التراث هو تحليل لعقليتنا المعاصرة، وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث رئيسا في عقليتنا المعاصرة"[25].

فحسن حنفي يرهن عملية الانعتاق وفق عمل تحليلي لمضامين التراث التي أفضت إلى عقلية مستلبة غائبة عن الحراك الاقتصادي والاجتماعي

---

(23) جزء من مقالة الفيلسوف والمتكلم الهندوسي رادا كريشنان في كتابه (استعادة الإيمان): "احترام المراجع الدينية وتقديسها يتعارض والبحث الحر، وهو ما يحول الدين نفسه إلى خرافة" نقلا عن:

مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية (مقاربات في فلسفة الدين)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010 ص128.

(24) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، 1996، ص6.

(25) حسن حنفي، التراث والتجديد، ط1، دار التنوير، بيروت 1981، ص16.

العالمي بسبب الاستلاب الذي حددته سلطة تراثية، تسايرها وتحاكيها سلطة سياسو- دينية قصَرت المفاهيم الدينية في مفاهيم ضيقة تمجد الاستعلائية والغنوصية الغيبية حتى أضحى الإيمان انسحابا من الحياة.

يقول حنفي: "فالفرد الذي يبدأ بالإيمان كنظرية للمعرفة يكون أقرب إلى الطاعة للأمراء وإلى الانقياد للحكام، والشعب الذي يبدأ بالتسليم للحقائق دون مناقشتها يكون أقرب إلى الاستكانة، ومن ثم تعمل النظم اليمينية على نشر الإيمان بهذا الهدف لأنه يؤدي لها ما تبقى من الإبقاء على الوضع القائم والتسليم به والاستكانة تحته والخضوع له"[26].

ثم يواصل حنفي عرض أسباب جمود التراث وربط ذلك "بالتزوير التاريخي" الذي أحدثه السلطان السياسي في "تعويق" النص و"تطويعه" لغايات بشرية بعيدة عن أي خطاب لاهوتي.

يقول حسن حنفي: "فالنظم الديكتاتورية هي التي تروج لأفكار القضاء والقدر وهي التي توحي للجماهير بأنها لا خبرة لها في أمرها إلى آخر ما تزخر به أمثلتنا الشعبية وأغانينا اليومية، وعبارات المآتم والأحزان عندما تحل المصائب مطالبين بالصبر والعزاء والسلوان"[27].

ثم يواصل: "إذ تعتمد النظم اليمينية الرجعية على أمور المعاد لترغيب الناس لمستقبل ليس لهم في الحاضر وتغريهم بعالم من الرفاهية ورغد العيش حرموا منه في هذا العالم، فيجد المحرومون تعويضا نفسيا عما حرموا منه، ويتشوقون إلى ما لم ينالوه، وبالتالي تطمئن النظم السياسية إلى وضعها الحالي"[28].

وبنزعة ثورية يربط الدكتور حنفي بين ممارسة السلطة الثيوقراطية الموغلة في التجهيل وبين ضرورة الوعي والعمل على إزالة مظاهر هذه السلطة: "فالنظم الرجعية لا تطلب من الناس أكثر من شعورهم الباطني

(26) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، مصدر سابق، ص7.
(27) المصدر نفسه، ص16.
(28) المصدر نفسه، ص23.

حتى تأمن ألسنتهم وأفعالهم لأنهم إذا تحدثوا فضحوا، ودافعوا عن حقوقهم، وإذا عملوا ثاروا ضد الظلم الواقع عليهم"[29].

هذه الرؤية السياسية كانت دافعا حقيقيا لحسن حنفي في أن يتوجه إلى النص الديني اتجاها تأويليا ينطلق إليه من الواقع حيث الظروف الطارئة والمستجدة ويقارب في دورة ثلاثية تتراوح بين المفاهيم العقلانية والواقع والنص.

ج - التوجه إلى النص

يعتبر مشروع حسن حنفي "رائدا" في دائرة بحوث التراث والتجديد، كونه يحمل طموحا يتمثل في محاولة إنتاج قراءات جديدة واعية تضاف إلى عمليات إصلاح آليات التفكير الإسلامي بالتوجه إلى مصادر الفكر وعلى رأسها الوحي كتراث والذي اعتبره نتاج واقع تاريخي وجب التوجه إليه بمقدار ما يعطي من نظريات في تفسير الواقع.

يقول حنفي: "..التراث هو نقطة البدء كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى غاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره، والتراث ليس له قيمة في ذاته إلا بمقدار ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع، والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها في إعجاب ...بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض[30]".

وهنا نلحظ كيفية الربط بين العقل والواقع عبر إخضاع النص التراثي، من خلال قراءة تستدعي الإبداع بما ليس عند الآخر، قراءة استكشافية

---

(29) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، المصدر السابق، ص2.

(30) حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص11.

مشروطة بالتغير والتميز، قراءة تجديدية تؤول إلى عقل منفصل عن الزمان والمكان صوريا ومرتبط بهما واقعيا.

يعود حنفي بهذه القراءة إلى قضية السلطة المتماهية الممتدة في النص وسلطة العقل؛ ليؤكد مسألة الانفصال والاتصال بالوحي، وما أدى ذلك إلى "إهدار للعقل وهو القاسم المشترك بين الناس وإنكار بداهته وحدسه وأولياته، وهي أساس العلم وبداية المعرفة، والارتكان إلى بداية أخرى أقل يقينا، وذلك لأنها نصوص مكتوبة قد تكون صحيحة تاريخيا وقد تكون محرفة، لأنها نصوص مكتوبة باللغة وخاضعة في فهمها لقواعد اللغة ومناهج التفسير"[31].

ومن هنا يتجلى فهم الدكتور حنفي للوحي والمعرفة والعلوم التي يريد بناءها منفصلة تكوينيا بذاتها، يقينية دون سلطة من الوحي تتفاعل مع الواقع وتؤسس مسلماتها منه وإليه تماما...

بيد أن حديثه عن السنّة فيه شيء من الإشادة بتدخل العقل الإسلامي الذي يفضي إلى مساءلة النصوص النبوية يقول حنفي: "وهذا الأصل كالأول يتميز بكونه منزلا من عند الله وقام على ضفافه علم بحث اسمه الجرح والتعديل يهتم بدراسة أنواع الحديث، وهذان العلمان ساهما في قيام النقد التاريخي للكتب المقدسة قبل أن يعرفه الغرب"[32]..

هذا الاتجاه الواقعي الذي يبدو من خلال تضمين حنفي لمسائل الوعي والنقد والتغير هو مسلك لا نستطيع أن نحكم عليه بالمتجاوز بحيث يعبر في كثير من المواقف عن استعادة المفهوم وفهم الأسباب والوقائع، وكذا ربط التدين بالظروف الاجتماعية والانخراط في عملية تصحيحية للمفاهيم وإنتاجها داخل النسق الديني.

يقول حسن حنفي: "..حتى يمكننا تخليص الدين مما علق به من آثار

(31) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، مصدر سابق، ص17.
(32) حسن حنفي، بحوث في علم أصول الدين وأصول الفقه، (العقل والنقل)، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس،دت، ص49.

الاستعمار أعني التصـورات الرأسمالية للعالـم، وأن نفسر الدين تفسيرا يفرضه واقعنا الحالي فيكون ديننا هو الصورة أو القالب وواقعنا هو المضمون"[33].

وهنا يقصد حنفي لغة النص والتعامل مع تعبير النص بتفسيرات وتأويلات إيديولوجية تستند على وضعية المفسر واهتماماته اعتبارا بأن اللغة قناة، أو هي: "الطريق إلى الانتقال من الداخل إلى الخارج ومن المعنى إلى الصوت، ومن الفكر إلى الواقـع ومن الأنا إلى الآخـرين"[34] وهنا يتبنى الدكتور حنفي التأويل كقراءة أولى تعتمـد العقلانية وتحقق تواصل المفاهيم بربط أنساقها المختلفة حيث لا يمكن أن نعترف بإبداع حقيقي دون إبداع في النص ولغته .. "فلا يوجد نص واحد حتى ولو كان صريحا لا يختلف عليه اثنان، وهذا طبيعي نظرا لأن التفسير يحقق التعبير عن النص من خلال تجربة حية للإنسان يعيش في زمان معين ومكان محدد ولا يوجد فردان متشابهان في كل شيء"[35].

تظهر في هذه الرؤية التي تبناها حسن حنفي لحظة فلسفية قوامها تجربة حضارية عاشها المفكر من خلال احتكاكه بتفسيرات لاهوتية مختلفة للتراث، يمينا ويسارا يقف فيها موقف المتأمل قبل أن يقرر وفق نزعة عقلية صريحة الانـخراط في هـذا التراث بـمحايثة واقـعية وبأفق خارجي منتقدا تلك التفسيرات المحايدة "وكأنها تدرس ظواهر تاريخية خالصة ..في حين أن التراث كما عرضنا قضية شخصية للباحث لأنه ينتمي إليه فكرا وحضارة ولغة ومصدرا ومصيرا. . . "[36].

وهكذا نستطيع أن نقول أن حسن حنفي أسس تصوره الحضاري على منهج واقعي يفاصل فيه بين الواقع كمجال مفتوح للفكر الإنساني وبين

---

(33) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، مصدر سابق، ص33.

(34) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج 2(الفكر العربي المعاصر)، ط 2، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998،ص 196.

(35) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، المصدر السابق، ص17.

(36) حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص69.

التراث كمجال مغلق على المضامين الداخلية، ومن ثمة كان التركيز في رؤية حسن حنفي إلى الاهتمام بالحياة كأصل والدين عبارة عن صورة يعبر عنها حنفي من خلال استشهاده بحكاية ذلك الفلاح[37]:

"كنت سعيدا في أرضي أزرع حقلي وأرعى ماشيتي، وفي يوم أتاني إنسان متشح بالسواد وفي يده كتاب، فوجدت الكتاب في يدي والأرض في يده".

(37) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، مصدر سابق، ص34.

العلمانية والتسامح
أو «العلاقة المستحيلة»

د. الحاج أوحمنه دواق*

مدخل

توارد إلى فهم الكثيرين، أن المواطنة والتسامح غير ممكنين، إلا بالفصل بين الدين والحياة، وبينه والدولة، رفعا للتعصب والصراعات المذهبية، التي يمكن أن تفضي إلى النزاعات والاختلافات المستمرة، مما يمنع من قيام ثقافة المدنية المُؤسّسة لروح المواطنة التي تساوي بين الجميع، بصرف النظر عن نوع الانتماء أو دائرته، وضمانا لذلك كان لزاما على المجتمعات التي تريد التسامح فيما بينها وغيرها من ناحية، وبينها وبين أفرادها من ناحية أخرى، أن تعتمد العلمانية نظاما للحياة وأسلوبا للصلات بين الناس في إطار التعريف المدني، البعيد عن التمايزات الفئوية التي تخلقها الولاءات الطائفية والمذهبية، فيتولّد الاستقرار، وحال الحرية والمساواة، مما يتيح للأفراد جميعا الفرص نفسها.

غير أنّ أبسط استقراء لتاريخ البشرية وهي تحت مظلة العلمانية، يدرك مبلغ الظلم والتعدي الذي تعرضت له باعتبار الفصل المتعسف بين قيم

(*) أستاذ الكلام الإسلامي وفلسفته، قسم الفلسفة، جامعة باتنة.الجزائر.

الناس وعقائدهم، وبين الدوائر المؤسساتية التي تتولى تسيير شؤونهم، فنتجت أحوال من التفاوت واللامساواة واللاتسامح والغطرسة وسلب الحقوق، بذريعة المدنية والمواطنية. وهذا ما دفعني إلى اختيار العنوان أعلاه، لأختبر وجه الارتباط بين العلمانية والتسامح، وأتساءل؛ هل العلمانية ذات صلة بأحوال العفو والصفح عن المختلف والمخالف؟ و هل يمكن للمجتمعات أن تنهج التسامح إطارا يضبط التواصل فيما بينها تحت وصاية العلمانية بقيم الفصل فيها؟ وكيف يجتمع التنازل عن الحق في خضمّ أحقية المجتمع وأولوية الجماعة المدنية قانونا؟ وهل التسامح الفردي القائم على الأخلاقية والمعنوية وحضور الضمير ممكن اجتماعيا قبالة هيمنة قانونية على مؤسسات المجتمع ومحاضنه التربوية والدينية والأدائية الخدماتية؟ كيف يستقيم الوصل بين قيمة أخلاقية وعقدية وإنسانية، ومؤسسات لا تراعي المعنويات جماعيا ولا تلتفت إلى الأخلاق مؤسساتيا؟ كيف ترفض الظلال الحضارية عموما والاجتماعية خصوصا للدين، ثم يُعمل بقيمه؟ وهل أثبت التاريخ أنّ العلمانية بلوازمها وشرطياتها متسامحة، ويمكن أن تولّد أحوال تسامح؟

أزعم أنّ في التساؤلات التي أوردت كفاية لبيان الموضوع والوقوف على أهمّ انعكاساته الحياتية، فليس غريبا أن نطرح الموضوع بمنطق التكامل والشاملية، واعتبار ذلك؛ الصلة الحميمية والنوعية، الموجودة تاريخيا بين جوانب حياة البشر. فلا يكفي القول إنّ الفرد متسامح هكذا، ثم كلّ الدوائر الرسمية تحاصره بما يسمى بالحق العام، والتنازل وفق منطق التعاقد الذي تأسست على منواله المجتمعات الحالية.

1 - المفاهيم المفتاحية للبحث:

لا يغيب عن دارس، التأسيس لتنظيره، لأيّ موضوع، ببنائه نسقيا ولـملمة عناصره في صورة مقولات مركزية تحمل بين ثناياها مفاهيم أولى، يعمل من خلالها على تكوين الرؤية المؤطرة لموضوعه والناظمة للمنهج الذي يستعمله للتوليف بين مكوناته إنتاجا أوليا، وتوظيفا في التحليل والسرد والاستنتاج، "..والحق أنّ قضية المنهج ستظلّ ملتبسة ما لم تطرح أولا

وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم"[1]. إذ بوضوحها تتضح جميع أساليب التحليل ومراحله، زيادة إلى أن ما يدل على التمكن من الفكرة ومعطياتها الأولية، صياغتها المتينة المتماسكة في سمت مفاهيم واضحة متميزة، قد تتسم بالبساطة، وهي معايير دارجة ألف العمل بها المفكرون والفلاسفة منذ أمد ليس بالقريب، فهذا المنطق التقليدي بمباحثه المعروفة، يبدأ بالحدود والتصورات كمادة أولى يتكون منها العقل والوعي عموما، ثم تليها الأحكام والقضايا كمرحلة أعلى تستمد من الأولى المضامين وتجمع بينها، لتؤلف معرفة أولى ضرورية ولازمة لما يلي ذلك من غاية في مرتبة الاستدلالات كبرهنة متنوعة التشكلات، تحكم على المعارف الكثيرة وتصدق عليها. وكذا الأمر بالنسبة لموضوعنا، فلا نستطيع بلوغ مرحلة المقارنة والمقايسة قصد بيان العلاقة، إن لم نقف عند العناصر الأولى للفكرة قاطبة، وأعني المفهوم العام، ثم المستعمل في ثنايا هذه الدراسة.. ونضيف أن "... المصطلحات والمفاهيم في سياق الفهم والنظر الذي يبذله الإنسان، وفي سياق الصيرورة التاريخية لهذا الكائن، عرضة للتغيرات وتقلبات عديدة تمليها ظروف وخصوصيات المرحلة التاريخية، مما يجعلها تنأى كثيرا أو قليلا عما أنزلت أو وضعت له أصلا، فيكون ذلك منشأ للخلاف والنزاع والفرقة والتعدد"[2].. وغالبا ما يتولد التباس الفهم وغموض الفكرة، من مورد الاشتقاق المفاهيمي، باعتبار عدم وجود محل اتفاق مبدئي على الغرض الذي استعمل له المفهوم، والمعنى المقصود به ومنه. وهذا كان داعيا للمفكرين والكتاب إلى البدء من المفاهيم وردائها ابستومولوجيا وأعني المصطلحات، ثم ينطلقون في تفريعات أطروحاتهم وتفاصيلها، "...وكان وضع المفاهيم وبناؤها واستثمارها موضوع بحث لا يكل في حقول نشاطه [الإنسان] الفكري والمعرفي، لذلك تعددت وسائط المعرفة وتنوعت أشكالها، وصار التفكير والتفسير بواسطة الملكات يبنى

---

(1) سيف الدين عبد الفتاح: بناء المفاهيم الإسلامية، نهضة مصر، القاهرة، ط01، 2003، ص03.

(2) سعيد شبار: المصطلح، خيار لغوي..وسمة حضارية، سلسلة كتاب الأمة، العدد 78، قطر، ط01، 2000، ص35.

على تشكيل المفاهيم.. "[3]، وهذا مدعاة قوية لتجنب السفسطة الغالبة في نطاق ما يعرف بالفلسفات والأطروحات اللانسقية، التي تزعم الاستغناء عن الضبط الشديد للمفاهيم، والتحديد الدقيق للمصطلحات. وفيما يلي نعمد إلى تحديد كلّ من العلمانية والتسامح، حتى نقدر على ضبط العلاقة الموجودة بينهما، وصلا ورتقا، أم فصلا وفتقا..

أ - في مفهوم العلمانية ومبانيها وخصائصها

(1) في مفهوم العلمانية

* في القاموس العربي

شهد القاموس اللغوي العربي تبدلات متماوجة بحسب بنيته الخاصة من جهة، وتبعا لصلته مع القواميس اللغوية والثقافية للحضارات الأخرى، ومن أظهر علامات ذلك ارتباطه بالقاموس الثقافي واللساني واللغوي الغربي، في تجلياته الجرمانية والأنجلوسكسونية أو حتى الفرانكفونية، مما جعله متأثرا بتباين الاستعمال في الاشتقاق الأصلي، ثم أثناء ارتحاله. وأيضا التوظيف المنطبع بالمزاج العربي الإسلامي، مما يجعل الحد، بشرطياته المنطقية الكلاسيكية والحديثة، متعذرا، وإن لم يكن مستحيلا. ويمكن تتبع المفهوم مع الحذر من المظان، رغم بقاء الصعوبة، فهذا **محمد عابد الجابري** يقول: "..يمكن القول إجمالا، إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي -كان وما يزال- مدعاة للبس وسوء التفاهم، كشعار العلمانية"[4]. وعلة الحكم تعدد المرجعية المأخوذ منها، وضبابية الترجمة وتفاوت أهلها في كفاءة النقل، ثم غموض المجال الموظف فيه، سواء كان سياسيا أو اجتماعيا أو ثقافيا علميا دقيقا...هكذا "...يثير تحديد مفهوم

---

(3) عمر كوش: أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الرباط، ط01، 2002، ص07.

(4) محمد عابد الجابري: وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 03، 2004، ص102.

العلمانية مشكلا، ذلك أن تشكلها لم يتم دفعة واحدة، وإنما توالى عبر مستويات استعمالية مختلفة، وعبر تطورات زمنية لها إشكالاتها الخاصة، زيادة إلى كون هذه الظاهرة ليست عالمية المنشأ، وإنما هي غربية التكون والظهور. .. إضافة إلى إشكاليات رصد المفهوم في حدّ ذاته، وهل هي عملية واعية مقصودة، يتمّ تبنّيها، أم هي عملية كامنة تتمّ عبر مفاصل الفكر، وتتغلغل إلى أعماق النفس، فتبرز في صورة سلوك مبرر، وأنماط حياتية، تكرس بصفة معقولة ومفهومة بل ومدافع عنها؟»[5].

إن تتبعنا موارد الاختلاف لا يفي الموضوع بما نقصد إليه، لأنها كثيرة، لذا نكتفي منها بأصل الاشتقاق، وما وقع بين المفكرين حوله، فـ" ليس معلوما على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العِلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة"[6]، مع وجود بعض المعاني والمصطلحات الموظفة بطريقة قريبة، كالمدنية والزمانية والزمنية، والدنيوية، واللادينية. .. لكن أشهر استعمال لها، كان بصيغتين؛ العَلمانية والعِلمانية، " ..فلقد كان قياس المصدر هو العالمية أو العالمانية..لكن بصورة غير القياسية العِلمانية، وهي التي قدر لها الشيوع والانتشار"[7].. مع أنّ الأصل الصحيح هو بالمعنى الأول نسبة إلى العالم، وليس بالإحالة الثانية بمعنى العلم. على نقيض ما يراه بعض الدارسين لظاهرة العلمانية. " ..فمن غير الواضح أيضا كيف تمّ اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العِلم (عِلمانية، بكسر العين) أم من العَالم (العَلمانية، بفتح العين، بناء على اشتقاق غير سليم)، ولكن الأرجح أن الاشتقاق الأول هو الأولى"[8].. " . ..علمانية، هذا المصطلح نسبة إلى

---

(5) دواق الحاج: العولمة والمضامين العلمانية للتعليم الجامعي، مجلة عالم التربية، المغرب، العدد17، ص423.

(6) عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط02، 1998، ص17.

(7) محمد عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2003، ص17.

(8) عزيز العظمة: المرجع السابق، ص17.

عالم-العالم، على غير قياس"[9]، فكان الاختيار الثاني هو الأولى، لاتصال المستعمل بالمعنى الحضوري المباشر البعيد عن المتعاليات، أي الملاصق للعالم المحايث له. "..العَلمانية؛ نسبة إلى العَالم (الحياة ككل)، وليس إلى العلم"[10].. "..في اللغة العربية كما في اللغات الإفرنجية الأصل واحد، في اللغة العربية لفظ العَلمانية مشتق من عَلْم أي العالم.."[11].. وهنا يظهر لنا تراوح شديد بين فئتين من المفكرين العرب والمسلمين، وسبب الاختلاف يرجع في الأساس إلى غياب وضوح النقل عن المصدر الأول، ثم الإسقاط المتعسف لمضامين المفاهيم في مرجعياتها الأصلية ومصادقها، على واقع ثقافي آخر يتباين تماما معها، فولد حالة الاضطراب الملاحظة حتى في سياق الاشتقاق اللغوي.

ومن أظهر علامات التخبط في سبك العلمانية مصطلحا ودلالة، كم المنقول المترجمة إلى اللسان العربي وقواعده، وفارقية الاستعمال عند كلّ مفكر، ومقصوده منها، وموقعها ضمن إستراتيجيته التحديثية أو الإصلاحية، وهل يعتبرها بديلا أم مكملا، أم وافدا لا بد من التصدي له والوقوف في وجهه..."..وتوجد في المعجم الغربي ترجمات مختلفة؛ 1 - العِلمانية (بكسر العين)، نسبة إلى العلم؛ 2 - العَلمانية (بفتح العين) نسبة إلى العَلم بمعنى العَالم؛ 3 - الدنيوية، أي الإيمان بأنها هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها؛ 4 - الزمنية؛ بمعنى أنّ كلّ الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأية ما ورائيات؛ 5 - وتستخدم أحيانا كلمة لائيك أو لائيكي ولائكية، خصوصا في المغرب ولبنان دون تغيير"[12].

ومن المسميات التي وردت قريبة من المعنى المتداول إلى الآن، ما عنون به جمال الدين الأفغاني رسالته في نقاش العلماء المكتفين بالزماني في

---

(9) دواق الحاج: العولمة والمضامين العلمانية، مرجع سابق، ص424.

(10) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2002، ص61.

(11) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والشاملة، ج01، 63

(12) Larousse pratique:Larousse Italie,juin2003, p348.

تفسير الطبيعة وظواهرها، فكانت الرسالة في الرد على الدهريين، واستخدم الدهرية مصطلحا بمضامين فيها جدة، وإن تناقلته الثقافة الإسلامية الأصولية في السابق، استنادا إلى آية وردت في القرآن، جاء فيها: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24].

❊ في القاموس الغربي

من أهم المفارقات التي يمكن استنتاجها من العرض السالف، وقوع المنظر العربي في تيه المطابقة، أو قل غياب العناصر الثقافية المكملة في شعور الإدراك والتأسيس والصياغة، أي أنّ المثقف العربي لا يجد في واقعه مكملات لما يتصوره في ذهنه، باعتبار افتقار التجربة والتراكم التاريخيين، اللذين يتيحان للوعي التمكن من الفهم المطابق، وقد قال قدماؤنا إنّ المعرفة أو العلم مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، خلاف الحال عند المفكر الغربي والفيلسوف المنظر للتاريخ الذاتي للتجربة الأخرى، وعلة ما قرّر؛ توافر كم هائل من الديباجات والأفكار المشيرة إلى ظاهرة العلمانية، والزخم الفكري والفلسفي المحيط بها، مما سهل على الوعاة التعريف بها وسبر مكوناتها، والعمل وفق خطط ثقافية عامة وتربوية شاملة، وتعليمية خاصة، على حمل الوعي والمؤسسات والجماعة، على تبني العلمانية والخضوع لها. ومن معانيها في سياق الجذور اللغوية الغربية، ما نجمله في التالي:

- Séculaire: وهي صفة مشتقة من اللاتينية Saeculum، بمعنى العصر أو الجيل [13]، "... فقد أورد واحد من أهم المعاجم المتخصصة، وهو معجم علم الاجتماع المعاصر لمؤلفه توماس فورد هولت ثلاث مواد لها صلة بمصطلح العلمانية، هي: علماني secular، وعلمنة sécularisation، ومجتمع علماني secular society، وبيّن المعجم أنّ كلمة علماني لها عدة معان: الدنيوي -غير الروحي -غير الديني-

---

(13) عزيز العظمة: المرجع السابق، ص18.

نقيض المقدس."[14]. الملاحظ على التعريف أنه يعرض العلمانية في أحوال ثلاثة؛ في سياق الوصف والانطباع بها، في نطاق العمليات المركبة المتصلة بها، كوظيفة تثقيفية تعليمية تربوية، وكامتداد عام نتاج العملية السابقة، فيتكون عملية، تشكل وصفا وخصائص للفرد، ومنه الأفراد جميعا.

- ولها اشتقاق آخر في الأصل اللاتيني، وهي موندوس MUNDUS وتعني المكان، فالاستخدام الأول متصل بالزمان والتالي بالمكان، فيكون معناها اللغوي الحضور المكاني والزماني. وقد اعتمدت SECULARISME، عموما في البلدان البروتستانتية، لاتصالها غالبا باللغة الإنجليزية.
- Laïcité : "... أما في البلدان الكاثوليكية، فقد استخدمت عبارة اللائكية Laïcité المشتقة من العبارتين اليونانيتين LAOS، أي الناس، وlaikos، أي عامة الناس في تميزهم عن الإكليروس"[15].

* تعريف العلمانية

أجاوز إلى معنى العَلمانية وكيف استعمله مفكرونا، وما المعنى الذي أعتمده في ثنايا هذه الدراسة ؟

يتراوح تعريفها بين انتماءات المفكرين ومعينهم الذي يمتحون منه، فليس خافيا أنّ التعريف آلية تتجاوب والرؤية الوجودية العامة، والخلفية النظرية لكلّ مفكر، وأساليبهم في الفهم والتحليل، لذا سنجد أنّ المعنى ليس واحدا وهو متأثر بآيديولوجيا كلّ منهم، ليس لكوني أعيب عليهم تأثرهم، ولكن لأني أزعم أنّ الأيديولوجيات تتفاوت في مقدرتها على تشكيل أفضل أساليب الفهم والتعقل...

* محمد أركون: "العلمنة بالنسبة لي، هي موقف للروح، وهي تناضل

---

(14) محمد أركون: العلمنة والدين، ت هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط 03، 1996، ص10.

(15) المصدر نفسه، ص09.

من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[16].الملاحظ على التعريف جعله للعلمنة، موقفا إزاء العالم بكلّ تفاصيله، وليس فقط حالة عارضة تنأى عن بعض جوانب الوجود، إضافة إلى التزام النقل بكلمة الروح (العقل)، مع أنّ المترجم كان في مقدروه نقل المعنى بوضع العقل موضع الروح، لكن لأنّ أركون يشرف على الترجمة، فقد فضل مسمى الروح، وهو يقصد عمق الفكرة، فالروح وعي الإنسان كله، قبالة العالم كله، حتى لا يترك فسحة يتخللها غير المَوْقف العلماني وجوديا" ..أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالي الثلاثين عاما. وعلى هذا الصعيد فأنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه، وهذا يشكل بالنسبة لي نوعا من الانتماء والممارسة اليومية في آن معا. وقد انتهى بي الأمر، أخيرا، إلى تلك الممارسة وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"[17].والمقصد الجوهري لانفتاح الروح على التجربة الوجودية للإنسانية ككل، وفضاءات تحركها الثقافي والتاريخي والحياتي، حتى بيولوجيا، هو بلوغ الحقيقة. لكن أية حقيقة؟

* عزيز العظمة: " ..المقصود بالعلمانية في مايلي تسمية عامة، وعنوان لجملة قوى وتحولات وتصورات ومؤسسات تاريخية. ليست العلمانية بهذا الاعتبار وصفة أو صيغة جاهزة قد تختار جماعة تاريخية معينة تطبيقها أو رفضها، بل هي جملة عمليات موضوعية في التاريخ ومنه"[18]. العلمنة ليست معطى ناجزا يتمّ صوغه في أتمّ أشكاله وأكمل صوره، بعمليات تسطيح لا تستغور قوانين الصيرورة التاريخية، من جهة تشكيلها لبنى البشر الحياتية، بل هي نتاج تراكب وصيرورة مترامية، تتضافر في تكوينها عوامل قد تكون محصلة لتشارك مؤسسات وفئات اجتماعية وثقافية على مستوى الحضارات.

---

(16) عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، سوريا، ط01، 2000، ص160.

(17) نقلا عن المسيري: العلمانية الجزئية، ص70.

(18) عبد الوهاب المسيري: إشكالية تعريف العَلمانية، مجلة رؤى، باريس، العدد 23/ 24، 2004، ص(13/ 14) بتصرف.

* عبد الوهاب المسيري: أبرز منظري الرؤية الوجودية التوحيدية، والمؤسسين لمقولاتها المعرفية وبناها المنهجية، وتوظيفاتها التصديقية على مدارس أخرى وتجاربها المعرفية، تمكن من دراسة العلمانية في مشروع تحليلي ضخم، تحت عناوين عدة، منها المجلدان النظري والتطبيقي للعلمانية الشاملة والجزئية، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، والحداثة وما بعد الحداثة، والعلمانية تحت المجهر. . .أورد بتفضيل مشكلات التعريف وأزمة علم الاجتماع الغربي والعربي، وفشلهما في تكوين مفهوم مساوق لحقيقة العلمنة وآلياتها المركبة، ونشأتها البنيوية، وتحركها الغائر، وعملها الداخلي الممتد إلى جذور الوجدان البشري، وامتدادها وتحولها إلى لازمة مولدة للامبريالية، لذا سنعتمد في دراستنا على رؤيته في تقييم العلمانية، بإضافات تأسيسية تتوافق مع التزامات المنهج المعرفي التوحيدي.

من المشكلات الناتجة عن التعريف، ما يلي مختصرا:

- اعتماد التعريفات المعجمية، وتتبع المصطلح على مستوى الجذر، من غير الوقوف عند الناحية المفاهيمية كما أوردتها معاجم الفلسفة وغيرها..

- إهمال الكشف عن المرجعية النهائية المولدة للمعنى في سياق العلمانية، وعدم سبر الكامن الميتافيزيقي في ثناياها وفي مترتباتها؛ المعرفية، والمنهجية، والسياسية. . .

- اهتمت الدراسات العربية منها بخاصة، بالتطور النظري والبنيوي لظاهرة العلمانية، فكريا وعلميا، ولما تنتبه إلى جدوى التتبع المصداقي على مستوى التجربة التاريخية، باعتبارها الصورة الواقعية للمثال العقلي للعلمانية ونماذجها.

- التعامل مع العلمانية كشكل باهت وصورة باردة معزولة، ليس لها ارتباط بظواهر مقاربة لها ومشابهة لمنطقها ولأسلوبها الحياتي الخاص، كالصراع، والحروب، والإمبريالية، والاستهلاك..

- لم تلمح الدراسات الواردة إلى الظواهر السلبية المصاحبة للعلمانية،

وأثرها على المستويات الحياتية المتنوعة، وصلتها بالدولة الحديثة وفكرة المواطنة، -وهذا الذي نحن بصدد بيانه في بحثنا هذا- والمدنية. . .

- أخطر الذهول المعرفي المصاحب لتعريفات العلمانية، عدم إدراك المكامن المفاهيمية وأسسها الرؤيوية، وكيف تحولت إلى مفاهيم، تزعم العلوم الإنسانية، الحياد في توظيفها واستعمالها في الفهم والتعقل، والتحليل والتفسير، والحكم والتصديق، وهنا خطورة الأمر، مآليا على عقول المتعلمين والمثقفين، الذين غاب عنهم الارتباط بين مفاهيمهم الدراسية، وخلفياتها العلمانية. . .

- لم يظهر في سبك مفهوم العلمانية - خاصة في الفكر العربي - الإلماح إلى وشيجة الارتباط بين تطور العقل الفلسفي الغربي، وظهور العلمانية وتكونها، وكيف تحولت إلى أنساق كبرى، مقصية للإله، والقيمة، والمرجعية، المتجاوزة، والناظم المنهجي. . .

- غلبة الانطباعي والوجداني في الرد على العلمانية في مفاهيميتها، أو في بنيتها وتركيبتيها، وفي أنظمة الحياة الملازمة لها، وقلما نلقف موقفا نقديا متوازنا، ينفذ إلى عمقها ويقوم بخلخلتها في أساس تركيبها، وفي مآلات تنزيلها، والمفارقة بينها وبين العدالة والخير والمساواة[19]. . .

وأهمية ملاحظات المسيري، تمكينها لدارس العلمانية من عدم التعجل في توصيفها وتحليلها، وتجنب ظن المقدرة على الإحاطة بها، والوصول إلى إدراكها كحالة مركبة، تتوالى في التشكل والتطور، وأنها لا تعمل بكيفية مدركة دائما، بل غالب عملها واشتغالها، يتمّ على مستوى الكمون والتشكيل وإعادة التشكيل، والصياغة المعقدة، التي تتداخل فيها مؤسسات لا حصر لها، وتعوزها القرون الطوال لعمل ذلك. . .

---

(19) عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، مرجع سابق، ص120.

(2) العلمانية كعملية تاريخية مركبة متمخضة

أما عن التعريف الذي تتبناه الدراسة، وتحضر فيه أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، فهو التالي:

العَلمانية: "... رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافزيقية) بكلّ مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى مركز الكون، غير مفارق أو متجاوز له، وأنّ العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة، ليس لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت، هذه المادة تشكل كلّا من الإنسان والطبيعة."[20]. فنحن إذن إزاء تصور رؤيوي لا يقف عند حدود تعقل معينة، بل يتعدى إلى كافة نظم الوجود بتفاصيلها، فيعمد إلى استيعابها وتمثلها بطريقة تتبني الفصل شرطا عاما للتعقل، لا من جهة الفصل الآلي الميكانيكي، بل باعتماد الرفض المقنن المؤسس على عمليات معرفية وثقافية مركبة، تبدأ من المعطيات المباشرة التي تقف أمام الوعي المشروط بالتباعد، وصولا إلى الإجابات النهائية عن التساؤلات الكلية المتصلة برؤية الإنسان والمجتمع الكونية الوجودية.

لذا من التسطيح المخل الوقوف عند التداعيات السياسية لمفهوم العلمانية، وإجرائياتها المؤسساتية، وحمل دلالتها على المعاني الآلية، وإنما التدقيق معرفيا ينتهي بنا إلى الإقرار بعمق العلمانية، وأنها مشروع ناجز يتم بصورة ميكانيكية، خاصة إذا نظرنا إليها من جهة بنيتها وتشكلها التركيبي البنيوي، ثم تتاليها في التكامل كمتتالية تستغرق قرونا من الزمن، وتحشد طاقات هائلة للبلوغ أغراضها، لكن من غير توقف وتكلس" .. وبهذا المعنى (فهي) ليست مجرد فصل لدين أو الكهنوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمى الحياة العامة، وإنما هي فصل لكلّ القيم الدينية والأخلاقية

---

(20) نفسه، ص122.

والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس) عن العالم، أي عن كلّ من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها"[21]..

باعتبار الدولة مؤسسة اجتماعية يتمّ تركيبها أو إزالتها باتفاقات تعاقدية تتنوع صورها بحسب المراحل التاريخية المتفاوتة، يجعلنا نظن أنه من التسطيح المخل ابستومولوجيا، الاعتقاد بأنّ العلمانية هي مجرد اكتفاء الدولة كمؤسسات بالشرط المدني القانوني البشري في التسيير، بعيدا عن تدخلات رجال الدين وسلط الكهنوت بتراتبياتها المتفاوتة، من زاوية أنّها عملية بنيوية غائرة، تستبد بتفاصيل الأشياء، وتبغي بناء عالم وإنسان ومجتمع، ليس فيه للمطلقيات المقدسة المتعالية حظ وافر، وفي المعنى مفارقات عجيبة، وكأنّي بالعلمانية تأبى التسامح حتى في مفهومها، فما ظنك بمصاديقها وتنزلاتها واقعيا.

والعلمانية يتراوح تشكلها وتطورها من مراحل أولى بلوغا إلى مآلات مركبة شديدة التعقيد، ويصعب تبين ملامح واضحة منها، يتمكن منها منطق التحليل، وعلة ذلك أنّها ".. إعادة صياغة للواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة ... مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد في مختلف مجالات الحياة، الواحد تلو الآخر، بحيث يصبح كلّ مجال خاضعا للقوانين (المادية) الكامنة فيه..."[22].

المتأمل لما أوردناه من تعريفات يخرج بانطباع مركزي، شكلته مستويات تصوير للعلمانية، كإجراء مرة المقصود منه فصل بين دين ودولة، وأخرى عدم إقحام ما ليس من الحياة المدنية فيها، وأخرى تفصل الماورائيات جميعا عن سلوك الإنسان ووعيه، وعن المجتمع ونظمه العامة،

(21) نفسه، ص122.

(22) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص220.

وهكذا... والسبب الدارج في التحليل الذي ألفه المفكرون والمؤرخون للأفكار وتاريخها، من جهة ما يذهلون عن الممايزة بين مراتب العلمانية بنيويا، وعدم المقدرة على الإحاطة بطبقاتها الدلالية، ومن هنا نقرّ مع المسيري أنّ العلمانية مستويان؛ جزئي براغماتي "..لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثمّ لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة فصل الدين عن الدولة. ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا، لذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية..."[23]. ويلح علينا سؤال في مقام التحليل هذا؛ هل يوجد فعلا علمانية تلتزم الصمت، وتقنع بأن تأخذ لنفسها جانبا من الحياة، وتترك أخرى لقياد المثل والكليات وتسديدات متجاوزة..؟!.

وتتبعا لمآلات التحليل، نقف عند افتراض مفاده أنّ العلمانية جزئيا قد تقبل بتسيير شؤون الإنسان العامة، وإدارة ما يتفرع منها من شؤون، دون تدخل مخل متطفل على بقية جوانب حياته.. لكن العلمانية الجزئية أزعم أنها إجرائية وحسب، تنضوي تحت إطار وجودي ومعرفي رؤيوي وقيمي أشمل وأعمق وأمتن، يتجلى في العلمانية الشاملة الكونية الوجودية، خاصة إذا نظرنا إليها على أنها "..رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي نهائي)، تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزقية) بكلّ مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له... وأنّ العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت"[24]..

(23) نفسه، ص220.

(24) أحميدة النيفر: من اللامبالاة إلى الترويع، مجلة التسامح، دولة سلطنة عمان، 2005، العدد 10، ص63.

ولو وقف التحليل مجاورا لأعتاب المعنى المقرر لكفاه تأكيدا لما ساقه العنوان، من استحالة أن تتحول العلمانية إلى نظام وجودي ومعرفي وقيمي، يمكنه أن ينتج التسامح أو يولده أو يبقي عليه... الشمولية، الصرامة التامة وعدم التنازل لأية أبعاد معرفية متجاوزة، مطلقة لا تقنع بتفسير ولا تصديق جزئي نسبي، بل تسحب أحكامها وتقييماتها المعرفية على الوجود ككل، بلا ثغرة ولا فراغ ولا تناهي... تلك وغيرها خصائص مكينة تلازم روح العلمانية في منابتها وصيرورتها ومآلاتها، مشروعا غير ناجز كانت، أو تجربة حياة مطبقة في السياقات التاريخية والاجتماعية المختلفة...

المفاهيم لها ضريبتها النظرية تماما كما هو حال أي معطى وجودي آخر، أو أي منجز ثقافي، فليس صعبا أن تعمل على رصف التصورات إلى بعضها، وتجمعها في سياق تواتر فكري يعطي الصورة النهائية في حدود المعروف آنا، ومن الصعب أن تتحول تلك المفاهيم إلى نسق ينضد العالم بأشيائه، ويشده بتفاصيله إلى نواظم صارمة يصعب تخطيها، وتاليا ليس في المتاح أن تقر بهامش الحرية والانفتاح، باعتبار اللازم منطقيا من المواضعات الأولى التي استهللت بها تأسيسها، وهذا ما أنعته بالتبعة الوجودية والأخلاقية والإنسانية للمقول أيّا كان.

مع الزعم الشديد لرواد العلمانية البسيطة الأوائل، أنّ طريقتهم قائمة على الفصل الجزئي البسيط البريء المحايد، إلّا أنّ منطق الحراك التاريخي والصيرورة الثقافية، يدفع بالظروف الناتجة عن العلمانية إلى خلاصاتها المترتبة طبيعيا عن روح التشكل المعرفي لعلمانية، فينتهي بهم الحال إلى نوع من الثنائية الصلبة التي ليس فيها لعالم دخل في آخر، فرجال الدين لهم الأرواح يوم الأحد، أو في الأعياد المناسباتية، أمّا العقل والجسم والمجتمع ونظم الحياة، فهي للمدني الذي يحكمها ويتولاها بمنطق إنساني بعيدا عن تسديدات فوقانية أو تحتانية، المهم هو وجود ثنائي يغيب الإنسان هنا عن هنالك، فإذا عاد إلى هنالك غاب تماما عن هنا، في تباعد بغيض يشعر بغربته، إذ ينظم شؤونه بكيفيتين مختلفتين، لكن لا يقنع هؤلاء ولا أولئك بنمط المعيشة هذا، فيدخلون في صراع مرير ينتهي بإبادة أحدهما لصالح الآخر وفعلا كان.

ب - في التسامح ومُشكِلاَتِه وخصائصه المبنائية

في أدبيات الثقافة السياسية والمدنية استعمل مصطلح دال، يحمل في ثناياه قيما ثقافية جمة، باعتبار الطموح التاريخي الذي استدعى ظهوره، وثانيا بما أفرزه من وقائع اجتماعية وسياسية، أهّلت المجتمعات الإنسانية إلى أفق القيمية وتجاوز الشرط الطبيعي في الانتظام والتحاكم، ذلك هو التسامح.

فما هو التسامح؟ وما هي مضامينه المفاهيمية؟ وكم من خصيصة يتسم بها؟ وهل يمكن للإنسان والمجتمع والدولة أن تتعاطى بشكل متسامح في سياق توظيف العلمانية إطارا عاما، وفي ظلّ المنطق الوجودي القائم على الفصل؟ . . .

(1) ماهية التسامح وتنوع استعماله المفاهيمي

إن الثابت من الناحية التاريخية أنّ التسامح واقع ثقافي دعت إليه الحاجة، ولم يتوارد من جهة التأمل المعرفي المستقل. بمعنى أنه نتج من ظروف ألحت على إيجاد حالة من التوافق التشاركي المتيح للمختلف والمخالف بأن يبقى ويستمر في ظلّ ما يميزه. بمعنى آخر التسامح لم ينتج عن نظر فلسفي وفكري توالد من النسق كمفردة مكملة لتمام الغلق، وعنصر نظري مهم استدعته طبيعة التراكب النظري الموجود داخل المذهب المتبنى، وإنما الصراعات المذهبية والإثنية الموجودة داخل أوروبا، ما دفع الفلاسفة إلى أهمية خلق وعي متسامي على الوضع التاريخي آنئذ، وفتح دروب أخرى في سياق تاريخ الفكر من جهة، ومضمار الانتظام الاجتماعي ولما لا السياسي، للتمكن من إحلال الاستقرار موضع الفوضى والصراع اللاغي الذي لا يبقي ولا يذر، لا المصارَع ولا المُصارع.

"إذا أردنا أن نحقق في الأمر بالمثال فإنّ الفكر التاريخي النقدي يوصل إلى أنّ التسامح في الغرب بمعناه الحديث وقع اكتشافه تدريجيا، حيث انطلق مع القرن السادس عشر عبر حركية داخلية وأخرى خارجية وضعت الضمير الأوروبي أمام واقع أفرزته الحروب الدينية وأثبتت من خلاله

وجود أطراف داخل المجتمعات الأوروبية لا تشاطر المعتقدات الدينية السائدة. في ذات الفترة وإثر اكتشاف العالم الجديد، أمريكا، اتضح للأوروبيين وجود أعراق ولغات وثقافات لا عهد لهم بها. ثم ترك زعم القرن الثامن عشر ما عرف بعصر الأنوار الذي تنامت معه مفاهيم جديدة مثل الحرية والتسامح والفصل بين السلطات. مثل هذه السيرورة طوّرت قيما جديدة ومعاني كامنة وضعت لها مؤسسات ترسخت عبر القرون، وهي ما تزال تنمو محدثة في كل طور تحولات نوعية تتطلب وعيا مختلفا عن شروط الوعي السابق"[25].

ولما انتشر الوعي المتصل بالغربي إلى أرجاء العالم، جراء حركات التبشير والاستعمار، أدى ذلك إلى دخول قاموسه الفكري وحمولته المفاهيمية وحتى استعمالاته الاصطلاحية إلى البلدان المستعمرة، فنتج شكل من الوعي منمط يكرر مشكلات الغرب التاريخية، ويحيا تبعات ظروفه، وإن لم تدع فرديته الثقافية لتحمل تبعات أخطاء الغير ولا مشاركته في نجاحاته، لأنه تاريخ آخر. ومع ذلك نرى لزاما العمل على إبراز حقيقة التسامح، وهل هي مقولة غربية بامتياز؟ أم أن ضراتها وجاراتها دلاليا توجد في الحوامل الثقافية للرؤية والفكر العربيين وإن لم توسم بالوسم نفسه؟.

* تعريف جون لوك

من أقدم الرسائل التي ألفت حول التسامح مدونتها الكبرى لجون لوك John Locke، ورغم صفحاتها القليلة غير أنها تحوي على تأسيسات مهمة ومفصلية، إذا ما قيست بالمتاح ثقافيا في سياق أوروبا، وإذا راعينا كذلك مدى الصراعات المذهبية والدينية التي اشتد أوارها في التاريخ الحديث الأوروبي، بين المسيحيين والمسلمين من جهة، وبينهم داخليا، كاثوليك وبروتستانت، ومدى البشاعة فيما خلفته الحروب بينهم، وقد تجمعت ظروف التمكين للرغبة في أوضاع متجاوزة، فتداعت الواعية للتأسيس للحالة النفسية

(25) جون لوك: رسالة في التسامح، ت منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، ص19.

والفكرية وحتى العقدية الممكنة من التجاوز وبلوغ مرتبة التقبل المتبادل، لا منة وتفضلا، بل تأسيسا وتمكينا ممنهجا ومفلسفا ومقرونا بمؤسسات تؤسس وتدعم وتنشئ وتخلق ذلك.

يقول جون لوك: "..التسامح هو ما يميز الكنيسة الحقة"[26]، الحقة بمعيار أخلاقي مذهبي، يميز مجموعة روحية مرتبطة فيما بينها بشراكة إيمانية تتجاوز حدود الجدران إلى تلقي التنوع والاختلاف في سياق القناعة والميل إلى عدم رفضه، وهنا يقبل الله روحية الجماعة، لممارستها الحقانية في التعبير، دلالة على الحقانية في التمثل والتلقي، فالله وحده يحكم على هذه الرعية أو الأخرى قربا منه وبعدا، وليس للمماثلين لهم.

ويتدعم معنى التسامح بربطه بالمؤسسة الراعية للإيمان الدالة عليه، لا جدرنا ومنبرا ورسوما وصلبانا، لأنّ "..الدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتقوى"[27]. بتأكيد لوك للاعتبار المعنوي يتثبت الشرط القيمي في الحكم على الناس، لا بإدانتهم وتأثيمهم، ولكن بقبولهم لما هم عليه من المعاني النفسية والروحية نفسها. فالأفق المعنوي الإنساني من أكبر دالات التسامح والحاثات عليه، كما سيتأكد مع ما سيفصح عنه التحليل تباعا.

سعى لوك إلى تبرير دعواه بربطها بتلبسات تاريخية ذاتية، ومنها عمل على التنظير للروح البشرية عبر تاريخها، تقييما لما كان، وتأسيسا للأوضاع المقصودة في قابل الأيام، وهنا يقول: "وإذا زعم أيّ إنسان أنّه ينبغي استخدام السيف والنار لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، والانتماء إلى عبادات وطقوس معينة بغض النظر عن الجانب الأخلاقي... فهذا ما لا يصدقه عقل... فإذا كانوا يريدون بحق الخير لنفوس الناس مقتدين بأمير السلام. كان لزاما عليهم اقتفاء أثر خطواته واتخاذه مثالا لهم عندما أرسل جنوده لإخضاع الأمم وضمهم إلى كنيسته. ولم يكن ذلك بالسيوف أو بأية

(26) المصدر نفسه، ص19.

(27) نفسه، ص22.

أدوات أخرى من أدوات العنف. ولكنه كان مسلحا بسلام العهد الجديد والأسوة". . .[28]

التمايز في التعاطي مع المخالف بين استعمال العنف والإكراه والسيف والنار، والتجاوب بمنطق السلام والأخلاقية شرطا كليا ينمّ عن الشأن الإنساني العام، وهنا تتأكد الكنيسة شراكة روحية ملؤها المودة الوجودية المحبة للمسيح عنوانا للتسامح... ".. سمعتم أنّه قيل: تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم. باركوا لا عنيكم. أحسنوا إلى مبغضكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات. فإنّه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين. ويمطر على الأبرار والظالمين. لأنكم إذا أحببتم الذين يحبونكم فأي أجر لكم".[29]

*** مقاربة جون جاك روسو**

غلب على فلاسفة العقد الاجتماعي التأكيد على مراحل من المعاناة تمر بها البشرية قسرا، لذا تعمد إلى البحث عن سبل تخرج بها إلى بر الأمان وجوديا، والتمكين لحلول سياسية معينة وعلى رفض حالة الخصام الشامل والصراع التام والمواجهة العارمة، وليس من التسامح والرأفة بديلان خاصة ما له صلة بنظريات جون لوك وجون جاك روسو، عكس توجهات توماس هوبز- لاعتبارات لا يفي المجال ببسطها -. فروسو يرى في الرأفة صبغة عامة تتكرر سجية ملازمة للشرط الوجودي الإنساني في أيّ مكان، حتى ولو غشاها ركام الصراع آنا.. "..فمن المؤكد أنّ الرأفة عاطفة طبيعية، وأنها، إذ تحدّ في كلّ شخص من نشاط حبه لنفسه، تساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كلّه. فهي التي تدفعنا إلى نهب، من غير ترو، إلى إسعاف من

(28) الكتاب المقدس: العهد الجديد، انجيل متى، الإصحاح 05، العدد 43/ 47، دار الكتاب المقدس، القاهرة، ط 14، 2007، ص6/ 7.

(29) جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ت بولس غانم، موفم للنشر، الجزائر، ط01، 1991، ص73.

نراهم يعذبون؛ وهي التي في حالة الطبيعة، تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة، وهي في ذلك تنفرد بميزة أن لا أحد تسول له نفسه بأن يعصي نداء صوتها العذب. وهي التي تصد كلّ متوحش قوي عن أن ينتزع من ولد ضعيف أو شيخ عاجز، القوت المكتسب بشق النفس.»[30]..

الملاحظ على تقريرات روسو جعله للرأفة ملازما طبيعيا لتكوين النزعة البشرية، وليست تفضلا زائدا ولا مكرمة للمحمدة والتباهي، مما يعني لزومها تكوينيا لحياة البشر، وجدوى اتصافهم بها، للحيلولة دون التسلط العارم انتصارا للذات والتصاقا بنداء الغريزة والطبيعة الحاملة على التوحش في بعض الأحيان. الرأفة دواء ذلك كله، عذوبة وراحة في النفس يجدها الممسك لاندفاعاتها ورعونتها، خاصة عندما تقدر على التعدي على شيخ وطفل، وتحجم رأفة بهم وتسامحا وتعظم نفسك أمام ناظريك لمجاراتها للحقيقة الأخلاقية الجوهرية في الإنسان من حيث ما هو، بغض الطرف عن غنى أو فقر، قوة أو ضعف، تسلط أو محكومية...

❊ راينر فورست

من متزعمي مدرسة فرانكفورت في موجتها الفلسفية الحالية، اعتنى بدراسة التسامح في صلته بالنزاع، يرى أنّه من الطبيعي التناسل بين الظاهرتين، إذ من غير المعقول أن نبحث عن التسامح في غير توفر النزاع، كظاهرة تاريخية واجتماعية وسياسية، وفي مقام أعلى، ثقافية، فنبحث عن مخرج للمآزق المعطلة للتوحد الإنساني وجوديا، في التسامح. وقد جاء في كتابه (التسامح في النزاع) «... إنّ التسامح يرتبط صميميا بالنزاع، لأنّه سلوك لا يصبح ضروريا إلّا عند ظهور نزاع أو خلاف ما... والتسامح الذي يستوجبه النزاع لا يحلّ هذا النزاع، بل يعمل فقط على تسييجه والتخفيف من حدته، أمّا تناقض القناعات والممارسات فيظلّ قائما، لكنه يفقد نزولا عند اعتبارات معينة، طاقته التدميرية»[31].

---

(30) رشيد بوطيب: راينر فورست فيلسوف التسامح، إذاعة ألمانيا العالمية، 09/ 04/ 2008. حصة ثقافة ومجتمع.

(31) المرجع نفسه.

المعنى السالف ينضح بالواقعية لدواعي عدة نلمح إلى أهمها:

أولا لجعله التسامح تابعا وجوديا لظاهرة تسبقه، وإلا لا معنى للعفو والتنازل في غير مخاصمة أو مدافعة. ثانيا تأكيده على استحالة رفع النزاع تماما، لتتاليه كشأنية بشرية ملازمة للكينونة الوجودية، فحيثما وجدت نفس تحققت رغبة في الحياة، وتاليا ظهر حب الامتداد، فيكون على حساب مطامح أخرى ومساحات طالتها مشاعر راغبة مقابلة، فينشأ النزاع، فيأتي ضده الوجود الثقافي ليحدّ من سطوته، أمّا أن يلغيه تماما، فالطبيعة ليست خليقة بذلك، وقمينا أن يسيج في حصارات تربوية تعليمية اجتماعية، تنقص من غلوائه، وتخفت من نجم ظهوره إلى حين، ليستأنف دورة تاريخية أخرى، وهكذا... "..فالتسامح.. إمكانية التعايش في ظلّ الاختلاف"[32].

* جاك دريدا

يتيه العصر فيعرف دريدا ذلك لأنه من منابع تيهه. الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، فيلسوف الاختلاف والتفكيك، معروف اشتغاله بحلقة فلسفية تعنى بالصفح وحدوده وإمكانياته، عمل مع مريديه على ممارسة التسامح وجعله موضوعا مفكرا فيه ومكرسا اجتماعيا وإعلاميا وسياسيا. رغم تحفظاته الجمة على صعوبته، غير أنّ ثقته في إمكانية التعايش وضرورتها، دفعته إلى طرح وجهات تصور فلسفية للموضوع، منها، أنّه يسمي التسامح بمرادفه الصفح، و"... مبدئيا ليس هناك حد للصفح، ولا مجال معه للقياس، ولا مكان فيه للاعتدال، ولا معنى له إلى أي حد؟... خصوصا في الجدالات السياسية... فعادة ما تخلط، وأحيانا بصورة محسوبة، بين الصفح وتيمات مجاورة: الاعتذار، الندم، العفو العام، التقادم..."[33]. وما يكرس صعوبة الحد والضبط تراوح الدلالة بين مستويات استعمالية مركبة، تارة تعبر

---

(32) جاك دريدا وآخرون: المصالحة والتسامح، وسياسات الذاكرة، ت حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، 2005، ص(7/ 8).

(33) المصدر نفسه، ص12.

عن المعنى الملازم لذات المصطلح، وتطوره المفهومي والتداولي، وطورا لتنوع المجال السياقي للتوظيف ذاته، فالقانوني غير رجل الدين، وكلاهما مباين للسياسي، وهذا تدفعه دواعي أخلاقية، وذاك تحركه أغراض التفافية مصلحية، ومرة يتعاطى معه بمنطق الأبدية ومسحة الروح الحسابية في العالم الآخر، وأخرى يتلبس بالزماني وينخرط في هموم اليومي ليبلغ درجة الانمحاء والتلاشي...

"... فالصفح ليس، ولا ينبغي له أن يكون، طبيعيا، ولا معياريا ولا تطبيعيا. عليه أن يظلّ استثنائيا وخارقا، في احتكاك مع المستحيل: كما لو كان يقطع المجرى العادي للزمنية التاريخية"[34].. وهنا نكتشف الطابع الآني غير المبدئي في التحليل، والمتوافق تماما مع ما انتهى إليه الوعي الغربي في تأسيساته الأخيرة، باعتبار النظر إلى التقييمات الأخلاقية ومسلكيتها المنجية، على أنها استثناء، وكما أنها تتعاطى مع مستحيل تحقيقه، أو تطبيقه وتنزيله واقعا..فالصفح لا يتأتى إلا بخارقية الممارسة، وكذا مفارقية الطموح الحاث عليه، لصعوبة واستحالة إيجاد ما يوفر له شروط التحقق وضمانات التجسيد.

يتراوح دريدا في تناوله للتسامح أو الصفح بين دائرتين، إحداهما يستحيل فيها مطلقا تحقيقه، وأخرى براغماتيا يندفع إليه الناس مؤقتا، لحلّ بعض المعضلات السياسية والاجتماعية، ولاسترداد حقوق ضائعة، ليس عنها غنى.. "... ومن ثمّ في لغز الصفح عما لا يقبل الصفح، نوع من الجنون الذي يتعذر على النظام القانوني-السياسي مقاربته، وبالأخرى امتلاك ناصيته.. فسواء إنّي أصفح أو لا أصفح، في الحالتين معا، لست متأكدا من الفهم، بل إنّي متأكد من عدم الفهم، وعلى أية حال ليس لي ما أقوله. تظلّ هذه المنطقة من التجربة مستغلقة وعصية على الفهم، ويجب احترام سرها"[35].

---

(34) المصدر نفسه، ص33.

(35) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ت هاشم صالح، دار الطليعة، ط 02، بيروت، 2000، ص240.

* **محمد أركون**

صاحب مشروع نقدي، يقوم على فكرة العقل الاستطلاعي المنبثق حديثا، عنايته الجوهرية تلخصت في نقد الوعي الديني وطريقة تعقله للأشياء.. يهدف إلى تحديث المجتمعات العربية الإسلامية، بتأسيس وعي تاريخي متجاوز "... لا معنى للتحدث عن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي. لأنّ المفهوم - بالمعنى الحديث للكلمة - لم يكن موجودا أصلا. وأيّ تحدث عن التسامح في تلك العصور يعني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية"(36)... ويتفق ما قرره أركون مع التطور التاريخي الغربي، لكن هل كلّ التراث الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي، أي ما يسميه دريدا التراث الإبراهيمي، لا يتضمن تصورا أو مرادفا أو حتى أصلا مفارقا ومتجاوزا للتسامح؟ كالعفو، والدفع بالتي هي أحسن، والصفح،... "... ما كان التسامح أن ينبثق إلّا بعد تفكك السياجات اللاهوتية التقليدية التي تحكمت بالعقل البشري طيلة قرون وقرون(والتي لا تزال تتحكم في الناحية الإسلامية حتى الآن لأنّ عصر التنوير لم ينجح عندنا كما حصل في أوروبا)"(37). التعليق الذي نلمح به إلى ما قرره، هو مدى التسامح في التوصيف والحكم الأركوني حول المجتمعات الإسلامية، وهل هي متسامحة أكثر أم المجتمعات الغربية؟ الحروب المذهبية والسياسية بينها كنموذج لتنويرها، أي ما جره التنوير من مظاهر غير متسامحة لكي يتحقق في النهاية، غذا تحقق، هل يستلزم الضريبة عينها لكي يتجسدفي الفضاء العربي الإسلامي..!!!

ويلح أركون على أنّ التسامح، ظاهرة مركبة من الصعب تحقيقها، إلّا بتوفر موجبات تحقق سوسيو بسيكو ثقافية، "... وهكذا نجد أنّ التسامح عملية صعبة ولا تستطيع كلّ المجتمعات أن تضمنه...تحقيق بعض إنجازات التقدم في هذا المجال ليست مضمونة أبدا بشكل نهائي أو لا مرجوع عنه. يضاف إلى ذلك أنّ درجات التسامح وأشكاله تختلف باختلاف التقاليد

(36) المصدر نفسه، ص(246/ 248).

(37) المصدر نفسه، ص255.

الثقافية والسياسية المهيمنة في المجتمع...»[38]. غلب على طرح أركون في المسألة، نفيه التام عن المجتمعات الدينية أن تبني تسامحا قانونيا ومدنا، إلّا ما كان ذا صلة بالاعتبارات الأخلاقية الفردية، لذا حرمت مجتمعات الوعي اللاهوتي من تنسم انفتاح العفو المدني والتعاطي لأيّ علاقة في خضمّ الضمانات القانونية في تبادل الحماية والأمن و"... التسامح يحتاج باستمرار إلى إعادة بلورة واكتساب وتأكيد، وذلك لأنّ الظروف القمعية أو التعصبية تتجدد باستمرار أيضا لسبب أو لآخر. فتكرر الأنظمة الخانقة التي لا تطاق بأكثر أشكالها المذلة للروح البشرية هو الذي يجعلنا نركز على أهمية التسامح وضرورة المحافظة عليه»[39].

*** الإعلان العالمي لمبادئ التسامح وإطاره الفلسفي**

لأهمية النص التأسيسي لإعلان الأمم المتحدة لمبادئ التسامح، والديباجة المؤطرة للتعاطي الكوني مع الخلافات والنزاعات البشرية، أرى - معتذرا من القارئ الكريم- أن أحيله إلى النص الأصلي، مكتفيا، لأهميته من جهة، ولأنّ التفسير في بعض الأحيان يذهب عذرية الوضع الأول، وينقص من الإقرار الأصلي وطموحه:

معاني التسامح

أ - إنّ التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا. ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد. وأنّه الوئام في سياق الاختلاف، وهو ليس واجبا أخلاقيا فحسب، وإنما هو واجب سياسي وقانوني أيضا، والتسامح، هو الفضيلة التي تيسر قيام السلام، يسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب.

---

(38) إعلان مبادئ بشأن التسامح، جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان /www1.umn.edu humanrts/arab/tolerance.

(39) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الكفر، سوريا، ط02، 2003، ص62.

ب - إنّ التسامح لا يعني المساواة أو التنازل أو التساهل بل التسامح هو قبل كلّ شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالميا. ولا يجوز بأيّ حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية. والتسامح ممارسة ينبغي أن يأخذ بها الأفراد والجماعات والدول.

ج - إنّ التسامح مسؤولية تشكل عماد حقوق الإنسان والتعددية (بما في ذلك التعددية الثقافية) والديمقراطية وحكم القانون. وهو ينطوي على نبذ الدوغماتية والاستبدادية ويثبت المعايير التي تنصّ عليها الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

د - ولا تتعارض ممارسة التسامح مع احترام حقوق الإنسان، ولذلك فهي لا تعني تقبل الظلم الاجتماعي أو تخلي المرء عن معتقداته أو التهاون بشأنها. بل تعني أنّ المرء حر في التمسك بمعتقداته وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم. والتسامح يعني الإقرار بأنّ البشر المختلفين بطبعهم في مظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم، لهم الحق في العيش بسلام وفي أن يطابق مظهرهم مخبرهم، وهي تعني أيضا أن آراء الفرد لا ينبغي أن تفرض على الغير...[40].

2 - العلمانية والتسامح أية علاقة؟:

من المفارقات الغريبة في تقدير التحليل طرح التساؤل السابق، والعلة كامنة في طبيعة العلمانية من حيث ما هي؟ فحمولتها الدلالية أجمعت على جوهرها المكين القائم على الفصل والإبعاد، في حين أنّ التسامح قيمة تجميعية توليفية، تساعد على تجاوز التنازعات والتجاذبات لا تغذيتها وتوليدها، إنشاء وتكريسا.. لذا نزعم أنّه من غير المنطقي أن نعمد إلى وضع التسامح مضمومة ذات صلة بالعلمانية، لاستحالتها تماما وأبدا.. فحيثما وجدت الرؤى والنظم والإجراءات المبعدة، عسر إقامة المؤسسات

(40) عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص122.

والنظريات الداعية إلى التجاوز والصفح والمغفرة. ويتأكد افتراضنا في الإجابة إذا عمدنا إلى تفصيلها عبر المراحل الخبراتية والتحليلية التالية.

أ - العلمانية كنظام شمولي رؤيوي كلي ونهائي

ليس خافيا على متتبع لأحوال التاريخ الحديث لأوروبا، مبلغ النزاع الذي حصل داخل أروقة وعي أفرادها بين المؤسسات الدينية من جهة، وبينها والقاعات الأخرى ببنية المجتمع الأوروبي، والمتمثلة في الجامعات ودور البحث ومؤسسات صناعة السلوك العام، ثقافيا وتربويا. فأدى الحال المقرر إلى العمل وبجميع الأساليب الفكرية والمؤسساتية على زحزحة المحاضن المشرفة على الدين وشؤونه، فكان أن اندفعت الطاقة الإبداعية مظهرة تهافت الدين وعجزه بنيويا عن مواكبة التطورات التاريخية، فواجهت المؤسسات ذلك بالحرب والإبادة وبنصب محاكم التفتيش، فاسلم المأزق الذي وجدت أوروبا نفسها فيه، إلى ضرورة تنحية الدين بطرح العلمانية أو العلمانوية أو المدنية مقابلا للاهوتية ولجميع أشكال التصور المفارق المتأسس على المعاني المتجاوزة، المتكئة على الوحي مبررا انطولوجيا ومعرفيا، يبعث مشروعية. والغرض المقصود تحقيق توازن بين الشرط الإنساني للحياة وبين شروط أخرى كبتت عنفوانها في غير ما مكان أو وقت. والعلمانية بتشكلاتها الفلسفية المتعددة "... حينما تتعامل مع الإنسان، تنظر إليه في إطار نموذج تحليلي مادي/طبيعي، يستبعد كلّ خصائصه الطبيعية مثل تركيبته ومقدرته على التجاوز، واستقلاله عن المقولات المادية/الطبيعية، ثم تقوم بتفكيكه إلى عناصره الأولية المادية الحقيقة، وترده في كليته إلى مبدأ مادي واحد، وتقوم بتعميم المبادئ العلمية والرياضية على جميع الظواهر بما في ذلك الإنسان..."[41]. التعميم على جميع الظواهر، وهنا أتساءل ما الذي يجعل العلمانية ظاهرة تعميمية؟ ثم أين التسامح إذ تحكم على الإنسان المتفرد في كينونته وصيرورته؟ كما

(41) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ج02، ص118.

تحكم على الحجر والشجر، خاصة وقد استعانت بنتائج العلم وعملت على توظيفها في تحليلات وتقييمات فلسفية تستبعد وتلغي كلّ ما هو متعال فيه.

وما يثبت طابع الشمولية في العلمانية أنها تمتد بأحكامها المعرفية واستنتاجاتها القيمية إلى أقصى أطراف الكون، وتتنبأ بمديات التاريخ التالي، وحتى الماضي، حيث تسلب كلّ شيء إلى مضمارات تحليل وفهم، تبدأ من المعطيات الجزئية وتنتهي إلى قوانين كلية، تحوّلها إلى نواميس تقرأ بها كلّ شيء من غير استثناء، وهنا تثبت العلمانية ظاهرة عامة تعميمية، وكلية شمولية. "... إنّه بعد أن تصل المتتالية العلمانية الشاملة إلى التحقق في معظم حلقاتها، تصفى الثنائيات، وتصفى بذلك تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز... فيختفي الإنسان الفرد، الحر، الواعي، المسؤول أخلاقيا واجتماعيا، ويذوي كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة، ويصبح جزءا لا يتجزأ منها، وينظر إليه باعتباره كائنا أحادي البعد، بسيطا، ومع إنكار تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز تسود الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم، فيسقط في قبضة الصيرورة المادية..."[42].

قد يرد عند الحدّ الذي بلغناه في التقرير سؤال مفاده؛ ما علاقة ذلك بالتسامح في وشيجته مع العلمانية؟ فأبادره بأنني أحفر خلف المسبقات المعرفية المؤسسة للوعي العلماني في نظرته للعالم وتاليا في موقفه السياسي القانوني والأخلاقي، أي في رؤيته إلى التسامح ومنابعه وتقييمه له، وهنا أقرّ بأنّ الوعي المستند إلى نظرة معرفية مبعدة لكلّ ما يتجاوز المادة التي تضعها العلوم الطبيعية والإنسانية المقصية للمفارق، أمام الوعي الذي تنبثق منه كلّ النظم الرؤيوية والأنظمة المؤطرة للحياة بتفاصيلها، حتما ستنتج شكلا من التسامح فيه كل عناصر اللاتسامح، وهنا تكمن المفارقة في مربضها ومحضنها النظري المولد.

ومن العلامات المبرزة للاتسامح على مستوى الرؤية والتنظير الشامل أن العلمانية تعمد مع التراكم التاريخي إلى نوع من الاختزالات حتى غير

---

(42) محمد عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2003، ص18.

السافرة "... على المستوى النماذجي الفعال ومستوى المرجعية النهائية تستبعد الإله، وأية مطلقات، من عملية الحصول على المعرفة ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة، وتنكر عليه مركزيته وحريته[43]. وقد رأينا في الطرح المفاهيمي الأول لطبيعة العلمانية وكيف تتحرك؟ أنها تبدأ ملتزمة الصمت أمام المطلقات، ثم تمتد مع الوقت لتصل مرحلة إنكار واستبعاد كلّ ما يتجاوز مقرراتها المعرفية القائمة على الفصل، غير صامتة بل مسكتة لكلّ نطق لا يتكلم وفقا لطريقتها في التخاطب والتجاوب.

وبما أنّها متلازمة مع التاريخ الأوروبي وأوضاعه المزرية الناتجة عن الاكتساح الإكليروسي الجامد لكلّ شيء، فكان من اللازم ورود "... الثورة العلمانية التي فجرتها فلسفة التنوير الأوروبي، والتي أقامت قطيعة معرفية مع فلسفة الحكم الكهنوتي، وأسست النزعة العلمانية الحديثة على التراث الأوروبي القديم وعلى عقلانية التنوير الأوروبي الحديث، والتي أحلت العقل والتجربة محل الدين"[44].

أبادر إلى الاستشكال التالي: كيف لتجربة معرفية وحياتية جزئية من جهة الجغرافيا والتاريخ، تمتدّ لتتحول إلى نمط كوني كلي، تفسيرا وحكما، ثم تطاول تجارب الآخرين التاريخية والحياتية بدعوى التحضر والحداثة؟ أين التسامح أولا؟ ثم أين التسامح ثانيا؟ أين المختلف الأول الذي لا يقنع بتفسير العلمانية وتحليلها للحياة؟ ثم أين الشعوب الأخرى في منظورها الوجودي ذي الخصوصيات الحضارية المباينة؟

وليت الرؤية تقف عند حدّ التأسيس المستقل، ثم هي تترك مجالات فكرية وتعليمية أخرى لغيرها، لكن "... لم يعد الإنسان يخضع إلّا لعقله... في أيديولوجيا التنوير... التي أقامت القطيعة الابستمولوجية الكبرى التي تفصل بين عصرين من الروح البشرية: عصر الخلاصة اللاهوتية

---

(43) المصدر نفسه، -نقلا-ص 20.

(44) محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص72.

للقديس توما الإكويني، وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير... فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته... وراح نظام النعمة الإلهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة..."[45]. ففتوح الروح الجديدة على حساب تقاليد ترجع بجذورها إلى الدهور الأولى للتشكل التاريخي البشري، ومع ذلك لم تتهاون العلمانية في الفصل معها، باعتبارها رؤية شاملة لا تريد منافسا، فما بالك ندّا!!... لذا عمدت إلى إدخال الوعي المخالف للدارج العلمي ابستومولوجيا، إلى جدران الكنائس والمعابد ودور الرعاية الأخلاقية وإعادة التأهيل الاجتماعي، أمّا هي فاستأثرت بكلّ شيء، وبالمناسبة حتى المؤسسات الأخرى التي أتينا على ذكرها، تتدخل في شؤونها وتمنعها من التكون على منوال مدني قانوني لخطورة ذلك على الدولة في زعمها..

"... أمّا الموقف العلماني فيتميز بإحداث القطيعة الجذرية مع كلّ ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به. وهو يفترض - متسرعا- أنّ فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش... وهذه المسألة ليست مسألة سياسية ينقسم حولها الناس بين مؤيد ومعارض، وإنّما هي أكثر من ذلك وأعمق غورا. فهناك الاختيار المستعبد/ والاختيار الذاتي أو الحر. وهذا الانقسام يصيب كلّ شخص أو كلّ إنسان في بنيته وتشكيلته النفسية العميقة. وإذن فيوجد بالفعل هنا قطيعة أساسية وجذرية مع الوحي أو معطى الوحي، لكي ينتقل المرء إلى تحقيق الاستقلالية الكلية للعقل"[46]. تتجلى أهمية النص السابق في كونه يظهر التتابع المنطقي والتداعي التكويني للحالة العلمانية في دخولها إلى الضمير البشري، وتركزها في ثناياه على شاكلة مفردات نفسية يتمّ بها تقييم الأشياء والحكم عليها، بما فيها الدين والله ذاته، ثم يقال أنّ التسامح شرطه العلمنة والفصل. وأين نذهب بجذرية التعاطي وكليته؟ والمسعى الاستقلالي المحموم والمسكون بهاجس الفصل

---

(45) المصدر نفسه، ص74.

(46) فريديريك نتشه: هكذا تكلم زرادشت، دار الجمل، ط01، كولونيا ألمانيا، 2007، ص39.

التام... "لقد تفاقم هذا الموقف.. في الغرب إلى حدّ بعيد بسبب الماركسية. فقد نظرت الفلسفة الماركسية لتطور الأمور على هذا الشكل، ليس فقط في اتجاه تشكيل نظام معرفي جديد، وإنما أيضا تشكيل فلسفة للممارسة والانخراط السياسي"[47]... والاجتماعي والثقافي الكلي، وأصبح الوعي رهين هذا النمط من الإدراك للأشياء، ومعيار العلمية فيه والموضوعية، يأتي من الجهة هذه وليس غيرها.

ب - الأصل العلماني المولد والمرجعية الصلبة وانتفاء الاعتبار المعنوي الكلي في تقرير التسامح

المعاينة النظرية السالفة أفادتنا في بيان الإطار النظري والفلسفي المشكل للنموذج المعرفي العلماني، وفيما يأتي نعمد إلى الدخول إلى العناصر المركبة لبنية العلمانية، إبرازاً للتضاد المشكل لهويتها ككائن فكري من ناحية، والتناقض الأساسي في علاقتها مع أشكال الممارسات الأخرى.

ففي نطاق الطرح السالف اعتمدت العلمانية التصوير المبعد لكلّ ما يخالف مسلكيتها المعرفية، وبذلك تكون مرجعيتها أحادية المنبع، أحادية الاتجاه، فتنطلق من أواليات تلغي المتجاوز، وتشرط التعقل بالنظر المتصل بنطاق المفكر فيه تحت طائلة المادي المحسوس المباشر، حيث يمكن للعقل أن يشكل صورة، أمّا ما يتعداه فليس له في بوتقة النظر نصيب ولا مكان...فالله كمقولة عليا تستنزف إلى درجة تبلغ الموت، "... وما الذي يفعله القديس في الغاب؟ سأله زرادشت عندئذ. أنظم أناشيد وأغنيها، وعندما أنظم الأناشيد أضحك وأبكي وأدمدم: هكذا أسبح لربي. بالغناء والبكاء والدمدمة أسبح للإله الذي هو ربي. وأنت أية هدية جئت لتمنحنا؟ لما سمع زرادشت هذا الكلام حيا القديس وقال له: وهل لدي من شيء يمكنني أن أمنحك إياه؟ بل دعني أمضي الآن بسرعة لئلا أسلبك شيئا. هكذا افترق الرجل والشيخ، ومضيا كلّ في طريقه.. لكن حالما وجد زرادشت

(47) داريوش شايغان: أوهام الهوية، ت محمد علي مقلد، دار الساقي، ط01، لندن، 1993، ص114/ 115.

نفسه وحيدا حدث قلبه بهذا الكلام: أيعقل هذا؟ ! هذا القديس العجوز لم يسمع هنا في غابه بعد أن الله قد مات"[48].

فالتسامح العلماني ينشأ من معاداة أكثر المقولات العقدية مركزية إلى درجة تحرم حتى المؤمنين بها من مجرد التعويل عليها وجوديا لتحقيق الأمان وتمكنها من مواجهة الأحداث التي تعيقها عن سيرها. فأن تؤمن بخلاف الدارج لا يعطيك ذلك الحق أن تشنع بأفكار الآخرين أو أن تنكرها. هذا التسامح، أمّا أن يبلغ بك الأمر إلى إلغاء أطروحات الآخرين من جذورها فهذا ضدّ التسامح تماما... "نستنتج من ذلك أنّ المنطق القائم على نفي وجود نظرة كلية، دينية كانت أو دنيوية، لا يمكن أن يتكيف مع عالم منفتح، تعددي، نبحر جميعا في مركبه الواحد. وهنا نصل إلى مفارقة غريبة: من أجل إنقاذ الروحانية ينبغي استخصاص الدين، وتزمين المجتمع، وإخلاء الحيز العام من سلطان الصور -المعتقدات- التي لا وطن لها، والتي، لهذا السبب، لا يمكن إلّا أن تكون مؤذية للإنسان، في هذا الإطار المكسور الذي تفرضه علينا بيئة الكون المنفتحة ذلك أنّ هذه الصيغ معزولة عن إطارها الطبيعي، تصبح النقيض لذاتها"[49]... ونقرّ مع النص أنّ العلمانية لا تصلح إطارا عاما كليا، رغم طبيعتها التي تنزع إلى الكلية والكونية، وكما لا يمكنها بحال أن تولد التسامح ولا أن تنتجه مضمارا كليا يطيق أن يصير نظاما يستوعب الجميع باختلافاتهم وتنوعاتهم الوجودية والتاريخية، وإن شئنا تمثيلا ننظر إلى المجتمعات التي تتبنى العلمانية حينما تسمح للموافق القانوني والثقافي بالتواجد، وتلغي أصحاب التفسيرات المخالفة بتبريراتها الفلسفية والرؤيوية.

التصلب في المرجعية معناه إبعاد كلّ المرجعيات الأخرى، والتلويح بلا موضوعيتها ولا إنسانيتها، والسعي إلى تمكين أصل واحد أوحد مولد للمشروعية العامة، وحتى الخاصة، رغم تظاهر الرؤية العلمانية بترك الفردية لأصحابها من جهة ما هي تعبير أنطولوجي عن عالم الخصوصيات. أمّا

---

(48) المصدر نفسه، ص115.

(49) المصدر نفسه، ص115.

الحياة العامة فلا يحق للمتميز أن يظهر تميزه، باعتبار ضديته مع النسق العام للحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية. وليت العلمانية تخبرنا كيف يستقيم أن تزعم التسامح وهي تلغي بعنوان إنساني، كلّ وجهات النظر المقابلة المتولدة من مستويات إدراكية وتصورية للعالم، خلاف ما ألفته. "بين الإنسان المسلم، وحتى المسيحي، وبين محيطه هناك مفارقة ينبغي التنبه لها؛ فعلى الصعيد الفردي يمكن للإنسان أن يبقى منفتحا على البعد الأسطوري الخيالي للروح، ولا شيء يمنعه من ذلك، أمّا على الصعيد الجماعي، فعليه أن يحيا على مستوى التاريخية والتحولات التي تولدها هذه الأخيرة. ويغدو الانفتاح، بهذا الشكل، طريقة وجود في العالم، نظام الكون الشيزوفريني الجديد الذي ينبغي التكيف معه..."[50].

ليت شعري كيف يستقيم أن يحيا الفرد المسكين المغلوب على أمره، تحت مظلتين وجوديتين ونفسيتين وأخلاقيتين، إحداهما عندما يصمت ويمسك عن الكلام والحديث وإقامة علاقة. والأخرى حينما ينخرط في نطاق العام والمجتمعي. أي تسامح هذا الذي يحمل الإنسان على ازدواجية مقيتة يحيا فيها الانفصام التام، والتباعد الميكانيكي المولد للتنازع المرجعي في حياة الفرد والجماعة، إذ يحتار أحدهم بأي طريق يعامل أقرانه، بالمستوى الجوهري الأول، المعبر عن عمق الذات وغورها الدفين، أم يتواصل معه تحت مظلة قانونية مدنية، تترجم الإلزام والالتزام على الخط المجتمعي؟ "... إن النظرة الجديدة تنطوي على نسقين من العظمة يمكن تراكبهما، ولكن لا يمكن استبدال أحدهما بالآخر؛ والانتقال من أحدهما إلى الأخر يتطلب، مهما قلنا، قطيعة وليس تطورا، وذلك لأننا غالبا ما ننكر تناقضهما الذي ننتهي به إلى اختزالات من كلّ نوع، اختزالات تولّد حقلا من الاعوجاج، تكون فيه كلّ القيم فاسدة من أصلها، وتولّد فيه الأشكال المتغيرة المنبثقة منه حقلا من الهجانة، وبالتالي وعيا مغلوطا"[51]. والسؤال

(50) المصدر نفسه، ص132.

(51) داريوش شايغان: ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ت محمد الرحموني، دار الساقي، ط 01، 2004، ص161.

المكين وقد بلغنا إلى تأكيد عظم المفارقات النابعة؛ ما دامت العلمنة حصيلتها هجانة ووعيا زائفا يولد سلوكيات عدمية متناقض فكيف نريدها سياجا للتسامح وحامية له، في وجه الأصوليات بأنواعها؟...

إن خصوصية مرجعية العلمانية زيادة إلى ما قيل، أنّها تعبير عن انتماء تاريخي ذاتي، تشابكت ظروف ومعطيات ذاتها في تكوينها، مما يفيد عجز هذا التاريخ إلى التحوّل من معطيات متلبسة بظروفها، إلى منطق كوني عالمي يتيح للآخرين نفس التعقل والممارسة، أي الشروط الحياتية التي تمنحها للمقتنعين بها والممارسين لها. "عندما يستخدم غربي ما مقولاته الثقافية الخاصة لفهم أحداث العالم، فما عليه إلّا أن يغرف من مخزون ذاكرته الجماعية التاريخي، لأنّه يعرف أنّ خطابه خطاب هيمني، مرفق بمجموعة مآثر تكنولوجية لا سبيل لأحد في مقاومتها. أمّا نقطة ضعفه فهي حين يتثبت من أنّ نتائج تحليلاته قد دحضتها الوقائع، وأنّ مقولاته لا تتطابق مع حقائق عوالم أخرى..."[52] ولأنّها لا تتطابق فكيف يحملها الآخرون مضمونا مفهوميا لمواجهة العالم، وكيف يكون الغرب متسامحا وقد مارس في فترة القهر الاستعماري على الآخرين وعلى أسلوبهم الحياتي؟

أحكام الغرب الوجودية وتنمطيه الانفصالي لمرجعيات الوعي والصلابة المستميتة في رفض المتجاوزات والمتعاليات، حول عمقه الحضاري إلى وحش "فرانكشتاين وهو ظلّ فرانكشتاين نفسه. هذا الظلّ يرمز إلى كبوتات اللاشعور الغربي عندما يتشكل في بنى مختزلة، فينقض على كلّ فضاءات الفكر والفن والذوق ويلوثها، مولدا عند اتصاله بالحضارات غير المحصنة مسوخا غريبة.. وكلّ الأشكال الممسوخة التي تواجهنا، وكلّ المركبات الشاذة التي تبقى ملتبسة في أذهاننا وتشوه تقويماتنا، سواء في ميدان الفكر أو في ميدان الذوق والأحكام الجمالية، تتأتى من هذا الخلط بين السياقات..."[53]. وهنا يحضر في حسبان التحليل تقرير مفصلي مرتبط

---

(52) المصدر نفسه، ص171.

(53) المصدر نفسه، ص175.

بجوهر الموضوع وحدوده، وهو التسامح فكرة ناشئة من ظلال تاريخية وسوسيوثقافية ولدتها وكرستها العلمانية بديباجتها النظرية والتأسيسية، وأيضا بطبيعة الدولة التي شكلتها في فترة العصور الحديثة.. وتحزب العلمنة مقدراتها المركبة لتحقيق الرؤية الأحادية للعالم والمتشبعة بوعي فصلي جذري يسيج قطاعا من الحياة بقيم يزعم كونيتها وإنسانيتها، وهنا ينقلب السحر على الساحر، ولا بدّ على الساعي لتخطي عقبات التغرب رؤيويا أن يجمل أمره من جهة عدم الوقوع في مشابكه المتراكمة من أساليب التربية والحمل التثقيفي على الشكل الغربي للحياة وتصويره للوجود... "إنّ التغرب يأتي من كوننا لم نع النقلة المحتومة التي عشناها ونحن ننغمس في الشبكة الكوكبية لعالمنا؛ فلم نتفطن إلى ذلك التنافر الكامن، ومن كوننا كنّا نبحث عن أسباب التفاوت بيننا وبين الغرب في الوقائع الخارجية عوض البحث عنها داخل بنانا الذهنية. وهكذا، فإنّ التغرب يظهر في آخر المطاف في مظهر وعي مزدوج الزيف يشوه في الوقت نفسه الأفكار المفروضة علينا والتي ندعي فهمها كلّ الفهم..."[54].

فالتسامح ينتفي بالنسبة للغرب أمام العالم، وينقلب إلى أداة تدعو الآخر إلى التنازل عن خصوصياته، بدعوى تحقيق الاشتراك والتعايش، ولا يقف الأمر عند حدود معينة من غير مراعاة للقداسة، والمبجلات ونطاقات الهوية الذاتية للآخرين، "ولهذا، فإنّ الفكر الباحث هو أيضا فكر مقدام، لا يخشى الارتماء في هاوية العدم وتحطيم الأصنام بضربات موجعة. تراجع أمام خطر القفزة؛ فهو متحرر من سلطان الماضي وكذلك من ذاكرة التقليد. وهو لا يخشى السقوط لأنّ كلّ عثرة هي بالنسبة إليه انطلاقة جديدة في مغامرة جديدة. لذلك هو وحيد ومأساوي، جنون الأعالي هو قانون قفزاته اليائسة، والتكرار العبثي قدره.. إنّه مثل سيزيف لا يملّ أبدا من السقوط وإعادة الكرة"[55].. مادام الوعي العلماني قد فقد التعالي واللامحدود

---

(54) محمد تقي جعفري: العلمانية والإسلام، ت محمد زراقط، دار الهادي، ط01، بيروت، 2001، ص65.

(55) المصدر نفسه، ص99.

بالمنطق الإبراهيمي وتقاليد الأديان، فليس عن سيزيف بديلا، ولا عن بروميثيوس مختالا سارقا، فلا يقبل المتجاوز ولا يصبر على مفارقته، وهنا تكمن المفارقة..

ج - العلمانية ضدا

أقصد بالعلمانية ضدا، بالنظر إلى كونها رؤية شاملة كلية لا تقنع بالتفسيرات الجزئية، وبالتالي المتنوع والمختلف لا مكان له في ثناياها، ولأنّها مرجعية صلبة مصمتة تنكر المعنويات المتعالية، فهي خلاف كلّ نظرة إلى العالم تستقي من المعنويات وتتعدى بها النطاق المادي المباشر. لذا أزعم أنّ العلمانية لا يمكنها بأيّ وجه أن تحقق التسامح، فهي ضدّ المؤسسات الدينية والثقافية والقيمية، التي لا تتبنى أسلوبها، وهي ضدّ أساليب التعليم والتربية الماتحة من معين مرجعيات ذات طابع مستدعي للخصوصيات وحاث عليها ومقوي لها، وهي ضدّ التاريخ الماضي من جهة إعادة تشكيله وبنائه بكيفية تتوافق تماما مع شكل التنظيم الخاص بها، وهي ضدّ وجدان الإنسان لأنه لا يقع تحت طائلتها أول الأمر، لكن ما تلبث أن تقتحمه للانقضاض على جوانب التعالي والقداسة والكرامة فيه "..في النظام العلماني نحصر الدافع لإجراء القوانين المرتبطة بالبعد الثاني بتأمين الحياة الطبيعية.. من هنا فإنّ الالتزام بالقانون عند الأقوياء مقبول، طالما أوجب لهم نفعا أو رفع عنهم ضررا، وفي غير هذه الصورة وجود القانون وسائر الضوابط وعدمه عندهم سيان"[56]. ولا يقف طموح العلماني من الحياة عند هذه الحدود القانونية الشكلية، لكنّ طبيعتها كمتتالية كما سبقت الإشارة، فإنّها تنتهي إلى اكتساح كلّ شيء ورفض كلّ ما يخالفها، فتنتهي إلى اللحظة العلمانية المطلقة، فتسبغ الوجود ككل بطابع واحد مكرر، المهم ألّا هوادة مع ما يخرج عن دائرة تحكمه وتمكنه. "بعد أن تصدت العلمانية لنفي الدين والأخلاق من حياة الإنسان، وجعلت أفراد الإنسان غرباء عن بعضهم وحتى غربتهم عن ذواتهم وتجاوزت ذلك إلى أن سقطت في هوة الإنسان ذئب،

---

(56) عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص124/ 125.

بعد كلّ هذا كيف يمكن الحديث عن الأخوة بين الناس؟ إلى الآن هل أجاب مدونو حقوق الإنسان الغربيين عن هذا السؤال؟.. هل تعلمون أنّه بنفي الأصول والقيم نكون قد رسمنا خط البطلان على الكلمات والسطور، التي تتحدث عن عظمة وكرامة الإنسان.. وبهذا نكون قد جرحنا الإنسانية جرحا لا دواء له ولا علاج"[57].

د - العلمانية والإمبريالية صنوان

رحم الله أستاذنا المسيري عندما أعمل في الظاهرة العلمانية بمنطق التحليل والتعقل، ومضى بها إلى أفق التركيب والخصوصية الإنسانية، فانتهى إلى القول إنّ العلمانية رؤية تعمل على تحقيق لحظتها النماذجية الكبرى، وهي نقطة التحكم النهائية والكلية في كلّ شيء..من الناحية المعرفية لا تتسامح العلمانية مع المرجعيات المتجاوزة، ومن الناحية القيمية تلغي كل المنظومات الأخلاقية المؤمنة بالمطلقية والعمومية والكلية والثبات، وكذا رؤيتها الجمالية، أمّا مصداقها التاريخي فهو الإمبريالية، المعبر السياسي والعسكري عن المنحنى الحقيقي لتتالي الصيرورة الفاصلة، حيث يمتد الزعم بكمال النموذج الخاص إلى إلغاء التفرد والتميز بزعم تحقيق التسامح والإنسانية، بالاستعمار مرة، وبالترشيد أخرى، وبحرب الإرهاب ثالثة، وهنا ينتهي الوعي العلماني إلى منطق الحدود الدموية التي لا تثق في شيء ولا تلوي على شيء.. "فرغم أنّ الإنسان الغربي بدا مشروعه التحديثي بالنزعة الإنسانية التي همشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون، إلّا أنّها، شأنها شأن أيّة فلسفة مادية، ترى أنّ الإنسان هو إنسان طبيعي/مادي، يضرب بجذوره في الطبيعة/المادة، لا يعرف حدودا أو قيودا، ولا يلتزم بأيّة قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولكنه في الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعي، ولا يلتزم بسواه.. لذا فهو في واقع الأمر كائن غير قادر إلّا على التمركز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادي،

---

(57) ألبرت شفيتسر: حلقة الحضارة، ترجمة عبد الرحمان...، دار الأندلس، بيروت، ط03، 1983، ص11.

فالإنسانية مفهوم أخلاقي مطلق متجاوز لقوانين المادة مفارق لها... ولذا بدلا من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض في الكون، وبدلا من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض.. وبدلا من الاحتكام للقيم الإنسانية تستخدم القوة، ويصبح همّ هذا الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها وتوظيفها لحسابه واستغلالها بكلّ ما أوتي من قوة"[58]. وليس الامبريالية في مؤسساتها المركبة والغائرة إلّا هذه.. وتجربة أوروبا العلمانية مع نفسها، الحروب القومية، ثم ما ينعتونه بالحرب العالمية، وفلسفاتها الشمولية اللامتسامحة، وإبادة الهنود الحمر والسكان الأصليين في أستراليا ومحاولة ذلك في بلدان العالم الإسلامي وأمريكا اللاتينية، لخير دليل على مبلغ العيب النظري حتى في وضع العلمانية مع التسامح في العنوان، فما بالك بمناقشة الفكرة أصلا.

وتتجلى الإمبريالية في الداخل الأوروبي على شكل قفص حديدي وضع إنسانه في نطاق استهلاكي مادي لذوي جنسي يبدأ في تعاطي كلّ شيء ولا يشبعه شيء، فيدخل دوامة ليس لها بداية وبالطبيعة لانهاية لها وهذا ما ينعته فلاسفة أوروبا بالعدمية واستعمار الحياة وإلغاء طابع المعنى فيها، وهكذا... وإمعانا في التأسيس نشير إلى آراء بعض كبار فلاسفة الحضارة في الغرب، ومنهم الفيلسوف الألماني آلبرت شفيتسر Albert Siweitzer في سفره المهم فلسفة الحضارة، حيث يشير في بدايته، إلى أننا "... نعيش اليوم في ظلّ انهيار الحضارة، وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب، إنّما الحرب مجرد مظهر من مظاهره، ولقد تجمد الجو الروحي في وقائع فعلية ينعكس أثرها عليها انعكاسا له نتائج مدمرة عن كل ناحية، وهذا التفاعل بين ما هو مادي وما هو روحي قد اتخذ طابعا مقرا كلّ الأضرار..."[59].

يقول مرة أخرى "... من الواضح لكلّ ذي عينين أنّ الحضارة بسبيل

(58) المصدر نفسه، ص12.

(59) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار المعارف، بيروت، 1991، ص17.

الانتحار، وما بقي منها لم يعد في أمان، إنها لا تزال قائمة لأنّها لم تتعرض للضغط المدمر الذي طغى على التبعية (هكذا)، لكنها كالبقية بنيت على شفا جرف... ومن المحتمل أن يجرفها أي انهيار جديد»[60]. العالم يكاد ينهار بسبب العلمانية، والبعض في بلادنا يدندن بكونها مخرجنا من التنوع الطائفي والإثني، وليت شعري قرون طوال في ظلّ الثقافة الروحية والرؤيوية بعمق التقاليد الإبراهيمية، لم تجر على البشرية معشار ما كالته العلمانية لها، وما لم يبح به ضمير التاريخ أفضع وأشنع، وقد استحال كلّ شيء إلى مقبول ومسموح، فقط اقدر عليه!!!.

خلاصة وأفق

وبعد؛ رغم ما حاوله البحث بتطبيق المنهج المعرفي التوحيدي، الكشف عن مبلغ المفارقة ابتداء للمقايسة بين العلمانية والتسامح، إلّا أنّه يعتذر لعدم التفصيل في ثنايا الموضوع أكثر وأعمق، لكنّ ما يشفع له ويرفع الملامة، أنّه أومأ لقضية عادة ما يتغاضى عنها، وهي أنّ المقررات المعرفية والفكرية والسياسية والقانونية الغربية، تحمل في ذاتها تاريخا خاصا لا يمكن حمله على أشكال الحياة الإنسانية ككل، ثم لماذا لا تحفر الحضارات الأخرى عن مخزونها الذاتي لتجد فيه ما تعين به الإنسان ليتحرر من الوحش الذي أطلقه الوعي الأوروبي وعجز الآن عن الإمساك به، مخزون متصل بقيم عليا متجاوزة، وبمشاعر وجدانية مكينة، تفصح عن الفطرة الوجودية للبشرية ككل، حيث الأمان والطعام، ولو استهلك الواحد منهم مقدارا يزيد عن أخيه بمقدار طفيف فلا يضر، فطعام الواحد يكفي اثنين، وإن الله كتب الإحسان على كلّ شيء، وماذا لو ربحت العالم وخسرت نفسك..

---

(60) دواق الحاج: المهدوية وشرطية المعقولية، المؤتمر العالمي لعقائد المهدوية، طهران، أوت 2008، ص17.

الباب الثالث

في مسارات الاعتدال المنشود

﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾

الرعد: 17

«التاريخ بلا سياسة أبكم، والسياسة بلا تاريخ عمياء».

عبد الله العروي

الدرب الثاني عشر

جدل العلمانية والعقلانية في مسار النهضة "الجابري أنموذجا"

أ. الشريف رضا*

مقدمة

يعيش الفكر العربي المعاصر إشكالات معرفية ومنهجية يسائل من خلالها المشهد السياسي والإيديولوجي الذي تتخبط فيه الدول العربية، ومن هذه الإشكالات، مسألة الحداثة والتحديث. وأزمة الديمقراطية والعلمانية... انطلاقا من هذه الإطارات الإشكالية وعلاقاتها الإبستمولوجية، نساهم في تحليل نظري ونقد معرفي لأهم الأفكار المؤسسة لمفهوم العلمانية. مساهمين أيضا في استقراء أفكار الفكر والواقع العربي والإسلامي، من خلال التساؤل عن أهمية العلمانية في الوطن العربي. متتبعين طبيعة هذا الشعار الذي أفرزته الحداثة في الفكر الغربي مع ربط المعطيات الفكرية بسياقها التاريخي والسياسي. ونفض الغبار عن الهوامش التي تقف حاجزا أمام تطور الفكر والحوار الهادف الذي نريد من خلاله تأسيس فكر حداثي. فعصر الحداثة كما يرى هابرماس، هو العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، هو العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد

(*) باحث أكاديمي جزائري، قسم الفلسفة، بوزريعة 2، الجزائر.

الآتي، وبالتالي لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته.

صحيح أن الخطاب العربي المعاصر أنتج خطابا نظريا وإيديولوجيا من خلال السجال الفكري والسياسي الذي عرفه المشرق العربي في القرن الماضي، والذي تبلور من خلال إشكالية مركزية تتعلق بالكيفيات التي يجب استيعابها انطلاقا من نظريات معرفية ساهم فيها أعلام الفكر الغربي من فلاسفة ومفكرين، وتأثر العرب بهذه النظريات أمر طبيعي، مادام الأمر قد انطلق من سؤال النهضة العربية، وإشكالية التقدم. ظهر التيار الليبرالي من خلال أطروحات فرح أنطون وشبلي شميل وأديب إسحاق، وطه حسين ولطفي السيد... في المقابل نجد سلفية الرواد من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، شكيب أرسلان، ورشيد رضا.. انخرط الكل في تحليل الوضع السياسي والثقافي لأزمة الوطن العربي والإسلامي ونظّروا لمفهوم التطور والدولة الحديثة والحوار والتقدم، أسوة بالتطور الحاصل في أوروبا الممثلة آنذاك في العلم والعقل والحرية. حيث أصبح المشهد الثقافي العربي تحكمه لغة السجال والصراع الفكري بين اتجاهات فكرية تحمل قناعات متباينة حول القضايا التي لها علاقة مباشرة بواقع العالم العربي الإسلامي والعلمانية من أبرز نقاط الاختلاف بين هذه التيارات وهذا الصراع والجدل حول مسألة العلمانية لم يتخلف عنه المفكر المغربي محمد عابد الجابري حيث اشتغل هو الأخر على هذا الطرح وكان له موقف منه ونحن من خلال هذه الورقة نسعى إلي توضيح وتحليل موقف الجابري من العلمانية علي غرار المواقف المرافقة لطرحه أو المناقضة له.

والحديث عن المفكر والأكاديمي المغربي الراحل محمد عابد الجابري هو من دون شك حديث عن أبرز أعلام الأمة العربية الإسلامية على صعيد الفكر في هذا العصر وبفقدانه نكون قد فقدنا حلقة مهمة من حلقات الفكر العربي المعاصر، ولن نكون مبالغين إذا قلنا بأنه استطاع بفضل أعماله أن يقدم رؤية جديدة لمختلف المسائل الفكرية التي تناولها الفكر العربي الحديث والمعاصر على حد سواء، تختلف مع غيرها من الأعمال، رؤيةً ومنهجاً، بالنظر إلى الإنتاج المعرفي الضخم الذي قدمه المفكر الذي نقترح

تسجيله ضمن رواد الفلسفة النضالية المكافحة في العالم العربي الإسلامي المعاصر. هذا الأخير الذي نتفق جميعا على أن مختلف نخبه ومثقفيه يبحثون له عن مشروع تحديثي شامل يجعلنا كعرب ومسلمين نشارك في تشييد رؤية ناضجة لها القدرة على مواكبة تحولات العصر وانجازاته، بالرغم من انخراط الأقطار العربية الإسلامية وبدرجات متفاوتة في مخاض الحداثة والاستفادة من بعض مكتسباتها، إلا أن الكثير منهم لم يفلح بعد في تشكيل المجتمع والدولة الحديثتين لأن الحداثة ليست قرارا يتخذ أو شعارا يرفع بقدر ما هي فعل تاريخي ترافقه سلسلة من الإنجازات التي تمس كل جوانب الحياة الاقتصادية والعلمية والثقافية والسياسية وغيرها، والحديث عن الجانب السياسي في العالم العربي الإسلامي يقودنا إلى الحديث عن قيم صاحب مشروع الحداثة أبرزها شعار العلمانية "Sécularisme" الذي نجده واحدا من الشعارات التي نالت اهتماما واسعا في الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة، بمختلف أطيافها بين مرحب مؤيد وبين معارض رافض لها ومن هذا المنطلق نتساءل ماهو موقف الجابري من العلمانية؟ وكيف تعامل مع هذا الشعار الذي أعلنته ثورة حداثة في العالم الغربي؟.

نرى من اللازم أن نقف على تحديد مفهوم العلمانية كمقاربة مفاهمية قبل أن نحدد موقف الجابري منها: فما هو مدلول هذا المصطلح؟

في مفهوم العلمانية Sécularisme

ما ينبغي الإشارة إليه هو أن كلمة علمانية حديثة الاستعمال في اللغة العربية ولفظ الكلمة دخيل على معاجمنا العربية، والعلمانية أو اللائكية "هي النظام الذي يبعد الكنائس عن ممارسة السلطة السياسية وعن التنظيم التعليمي العام"[1] ولفظ سيكولاريزم "Scularisme"[2] الإنجليزي مشتق من الكلمة اللاتينية Saeculum التي تعني العصر أو الجيل.

---

(1) Le petie larousse ed lilrraire larousse canada 1990 p557

(2) حسن الحنفي، محمد عبد الجابري، حوار المشرق والمغرب، بيروت المؤسسة العربي للدراسات والنشر ط1 1990 ص34.

لقد تطور المفهوم في العصور الوسطى ليعبر عن العالم في مقابل الكنيسة فأصبح يستعمل للإشارة إلى كل من كانت له حياة زمنية عادية خارج حياة الأديرة وذلك في مقابل الحياة الروحية التي تميز رجال الدين والكنيسة وقد استخدم مصطلح "Scular" أول مرة سنة 1648 عقب توقيع صلح "وستفاليا " الذي أنهى الحروب الدينية في أوربا وأدى إلى ظهور الدولة الأمة غير أن استعماله في هذه الفترة كان استعمالا قانونيا ومحدودا جدا (...) ولم يلبث أن تطور ليأخذ شكل المقولة التحريرية للإنسان من السيطرة الدينية أولا ثم الميتافيزيقية ثانيا على عقله ولغته"[3]. نفهم أن العلمانية فكرة مرتبطة في الأساس بالتاريخ الأوربي في نشأتها وتطورها منذ عصر النهضة والصراعات التي كانت تدور بين رجال الكنيسة وأهل العلم والفكر والتي انتهت بفصل الدين عن الأمور الدنيوية.

وفي اللغة الفرنسية يستعمل لفظ Lacit كلفظ دال على معنى العلمانية ويقصد بها هنا أيضا مبدأ للقانون السياسي يتطلع إلى مثل أعلى كوني من تنظيم المدينة ويشير لفظ اللائكية المشتق من اللفظ اليوناني "Laos" إلى وحدة الشعب ومقتضى مسار العلمنة "La Lacisation" هو عتق كلية الفضاء العمومي وتحريره من جميع أشكال السيطرة الممارسة من طرف دين أو اديولوجيا محددة"[4]، وفي اللغة العربية شاع استعمال مصطلح العلمنة أو العلمانية كترجمة للكلمة الفرنسية Lacit رغم أن هناك اختلافا بين اللفظين خاصة لدى الفرنسيين الذين يميزون بين العلمنة والعلمانية، حيث تعبر الأولى عن موقف محايد إزاء الدين أما الثانية فتأخذ موقفا معاديا ورافضا لأي شكل من أشكال الدين فضلا عن هذا فإننا نجد أيضا الاختلاف وارد في مسألة نطق اللفظ هل يقال العلمانية بفتح العين أم العلمانية بكسر العين؟ فالأولى نجدها تحيل إلى العَالم أما الثانية فهي تحيل إلى العِلم.

إن العلمانية سواء كانت بفتح العين أو بكسرها تبقي محافظة علي

(3) سيد محمد نقيب العطاس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة طاهر الميساوي، عمان دار النفاس ط1 2000 م، ص43.

(4) Henri pena-ruig.laicite-principeset enyeux actuels (cités n 18 2004 p 70).

معناها الرامي إلى ضرورة استقلالية الحياة عن الدين أو وضع حدود بين الحياة الدنيوية بمختلف أشكالها والحياة الأخروية التي يتبناها الدين. ونجد مفهوم العلمانية عند اللاهوتي الأمريكي "هارفي كوكس" "Harvy Cox" بأنها عملية انتقال المسؤولية من سلطة الكنيسة إلى سلطة السياسة، كما أنها عملية تاريخية يتحرر فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية[5]. هذا ويرى الجابري أن العلمانية ترجمة غير موفقة للائكية بالفرنسية ذلك لأن كلمة لايك لا ترتبط بأي علاقة اشتقاقية مع لفظة " العلم " إن أصل الكلمة يوناني " لايكوس " ومعناها ما ينتمي إلى الشعب إلى العامة وذلك في مقابل "كليروس" أي الكهنوت (...) ذلك هو المعنى الأصلي للكلمة ثم حصل نوع من الشطط في استعمالها بالفرنسية فاستعملت للدلالة على العداء للدين ورجاله[6].

إن مصطلح العلمانية بهذا الشكل يكون في مضمونه واحد من المفاهيم التي تشكلت في فضاء الفكر الغربي وفق أسباب تاريخية فرضتها السيرورة التاريخية لحياة الشعوب والدول والحضارات، وهذا ما يجعل سؤالنا مبررا ومشروعا، إذا قلنا كيف انتقلت العلمانية إلى الثقافة العربية الإسلامية ؟، كيف أصبحت موضوع سجالي بين النخب في العالم العربي بالرغم من أنها شعار دخيل على ثقافتنا العربية الإسلامية ؟ وما هو موقف الجابري منها ؟

العلمانية في العالم العربي وموقف الجابري

إن العلمانية في العالم العربي الإسلامي منذ بداية عصر النهضة وحتى اليوم كأنها ظاهرة دخيلة على الفكر والثقافة في الربوع التي تمركزت فيها تدريجيا ثقافة أوروبية، والتي برزت منذ عهد مبكر في لبنان وسورية ومصر وتونس، فقد لقيت العلمانية رواجا هاما للغاية بفضل أجيال من المثقفين العرب من مزدوجي اللغة وهم في حقيقة الأمر خريجي المدارس والجامعات

(5) مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، القاهرة دار الثقافة، الطبعة الأولي 1995 ص56.

(6) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشرعية، سلسلة الثقافية القومية. مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت 2009 ص108، 109.

الغربية أمثال شبلي شميل، فرح أنطون، طه حسين، سلامة موسى، وأغلبهم ينتمون إلى الجيل الثاني من العلمانيين العرب الذين ناهضوا الثقافة العربية الإسلامية، وآمنوا بالعلوم العقلية الدقيقة.

فمنذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى قبله شهدت الساحة العربية حضورا قويا للأفكار اللبرالية التحريرية التغريبية من طرف هؤلاء المثقفين العرب الذين كانوا يؤمنون بمشروع العلمنة كوسيلة للنهوض بالعالم العربي الإسلامي على شاكلة النهوض والتطور الذي بلغه العالم الغربي كنتيجة لهذا المشروع التحرري الذي بلغ ذروته عند الغربيين "من هذا المنظور ارتفعت أصوات المثقفين العرب دعاة الانفتاح والعصرنة إلى ضرورة تأسيس دساتير ونظم وضعية وإرساء قواعد الدولة على النمط الغربي العصري دون أن تكون الشريعة الإسلامية أصلا لها أي إرساء مفهوم جديد للدولة يقوم على العلم أو الفكر العلماني"(7).

ويذهب الجابري إلى القول بأن شعار العلمانية أول ما طرح في الوطن العربي في منتصف القرن الماضي والذين طرحوه هم مفكرون مسيحيون من الشام، وكان الشام يومئذ مثله مثل معظم الأقطار العربية المشرقية خاضعا للدولة التركية العثمانية، والمسيحيون العرب الذين نادوا بالعلمانية في نظر الجابري كانوا يريدون التعبير بكيفية خجولة غير صريحة عما عبر عنه بصراحة ووضوح مفكرون عرب آخرون عندما نادوا بالاستقلال عن الترك، فشعار العلمانية بهذا الشكل طرح في العالم العربي تحت غطاء سياسي وهو الوحدة والاستقلال عن الخلافة العثمانية يفرض في نفس الوقت قيام دولة عربية واحدة "ومن هنا جاء تبني الفكر القومي العربي لشعار العلمانية الذي كانت دلالته ملتبسة بمضمون شعار الاستقلال والوحدة"(8).

وبظهور فكرة الاستقلال عن الترك، ظهرت حركة أخرى منافسة كانت

---

(7) صالح محمد المراكشي، قراءة في الفكر العربي المعاصر، الدار التونسية للنشر والتوزيع 1982، تونس ص147.

(8) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة بيروت 2004 ص103.

بإيعاز من السلطة العثمانية نفسها تبنت فكرة الجامعة الإسلامية وهكذا نلمس اتجاهين مختلفين اتجاه يدعو إلى جامعة إسلامية بزعامة الأتراك، واتجاه يدعو إلى دولة عربية أو إتحاد عربي وهذا ما يتبناه القوميون العرب.

لكن هذا الأمر في نظر الجابري كان يخص بلاد الشام على وجه التحديد لأن شعار العلمانية لم يرفع في بلدان المغرب العربي ولا في بلدان الجزيرة وهذا يعود إلى عدم وجود أقليات دينية فاعلة ومؤثرة مثل ما هو في بلاد الشام وفي هذا الصدد، يقول الجابري ما نصه "وإذن فالدلالة الحقيقة لشعار العلمانية في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطا عضويا بمشكلة حقوق الأقليات الدينية وبكيفية خاصة حقها أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية وبالتالي فالعلمانية على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية"[9].

إن الإطار العام الذي ظهرت من خلاله العلمانية كشعار ينادي بفصل شؤون الدولة على شؤون الدين في العالم العربي حسب الجابري هو الوضع السياسي الذي كانت قد بلغته الخلافة العثمانية وحالة الضعف الذي دب في مختلف مؤسساتها، فضلا عن موقف الأقليات الدينية غير الإسلامية الذي كان أصحابه يأملون في الحرية والاستقلال والخروج بطرح جديد الذي هو علمنة الحياة وعقلنة التسيير المؤسساتي داخل الدولة كإعلان رسمي لتشييد مفهوم الدولة الحديثة التي تتخذ مضامين الفكر العلماني نقطة ارتكاز حقيقة في فهم الحياة بمختلف جوانبها بعيدا عن سلطة الدين ورجاله.

هكذا إذا ترتسم لنا حقيقة العلمانية في العالم العربي الإسلامي وكيف تبلورت في نظر الجابري بصورة أو بأخرى تحت ظروف استثنائية في العالم العربي وبالخصوص في منطقة الشام حيث توجد الأقليات الدينية بقوة لتصبح فيما بعد شعارا تتناوله مختلف الاتجاهات الفكرية بوجهات نظر متباينة أحيانا بالقبول وأحيانا أخري بالرفض.

---

(9) محمد عابد الجابري الدين والدولة وتطبيق الشريعة مرجع سابق ص112.

والجابري وهو يتناول موضوع "العلمانية" باعتبارها مسألة سجالية داخل الخطابات العربية الحديثة منها والمعاصرة، نجده يتبنى موقفا واضحا وصريحا تجاهها فقد أعلن بأن "مسألة العلمانية في الوطن العربي مسألة مزيفة، إنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات"[10] بمعنى أن المطالبة بالاستقلال واحترام حقوق الأقليات والممارسة السياسية الحرة وإن كانت كلها مطالب مشروعة وموضوعية ومعقولة داخل الوطن العربي إلا أنها طرحت بشكل غير صحيح وذلك من خلال اختفاء أصحابها وراء ستار العلمانية.

وهذا الذي يقصده الجابري من قوله السابق بأن العلمانية مسألة مزيفة ولأجل هذا يدعو إلى ضرورة تخليص الفكر العربي من الطرح الضبابي الذي يختفي أصحابه وراء الغير ويخشون المواجهة الصريحة، لقد طالب الجابري بضرورة استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية كونهما يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي بلغة الوضوح والموضوعية بعيدا عن أشكال التخفي التي رأيناها مع شعار العلمانية الذي لا يتناسب والواقع العربي الإسلامي في اعتقاد الجابري فالبديل الذي ينبغي أن يطرح في عالمنا العربي حسب الجابري هو الديمقراطية والعقلانية.

ومن هنا نتساءل لماذا استبدل الجابري فكرة العلمانية بشعار الديمقراطية والعقلانية؟ ونحن نعلم أن جميع هذه الشعارات وليدة الفكر الغربي وثمرة من ثمرات الحداثة الغربية، فلماذا الديمقراطية والعقلانية وليس العلمانية ؟.

يعتقد الجابري أن الديمقراطية تعني حفظ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج،

(10) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ص104.

هذا من جهة ومن جهة أخري يعتبر الجابري الديمقراطية والعقلانية كليهما لا يؤثران بأي شكل من الأشكال على الإسلام كدين وكشريعة، كون الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي. الإسلام الروحي بالنسبة إلى العرب المسلمين والإسلام الحضاري بالنسبة إلي العرب جميعا مسلمين وغير مسلمين، وهذا ما لا يتعارض مع الطرح الديمقراطي والعقلاني علي حد سواء فالديمقراطية والعقلانية في نظر الجابري لا توظفان الدين في السياسة علي خلاف العلمانية، التي تنتعش في ظل تسييس الدين.

إن الطرح العلماني في نظر الجابري لا يملك مبررات وجوده داخل العالم العربي الإسلامي لأنه استلهم وجوده من محددات غير أصلية وليست نتاج الفكر والواقع العربي الإسلامي فالعوامل المحددة لفكرة فصل الدين عن الدولة لدى العلمانيين العرب تتمثل في استلهام التجربة الدينية الأوروبية ومشكل الطائفية الدينية وربط النهضة والتطور في العالم العربي الإسلامي بفصل شؤون الدولة عن الدين تماما، وهذه العوامل في نظر الجابري إذا ما حللناها نجدها تختلف اختلافا كليا عن المرجعية التراثية العربية الإسلامية، وهذا ما يجعل التفاهم صعبا إن لم نقل مستحيلا بين دعاة العلمانية وبين الرافضين لها في العالم العربي الإسلامي، فبالنسبة للمفكر العلماني العربي شروط النهضة وحماية الأقليات ومواكبة العصر تحصل بصورة آلية مع اعتناق العلمانية، ولكن الأمر بالنسبة لغير العلماني يختلف تماما لأنه ينطلق من مرجعية أخري وهي التجربة التاريخية العربية الإسلامية التي تمتد بحقيقة تاريخية لا جدال فيها هي أن العرب إنما نهضوا بظهور الإسلام الذي مكنهم أو تمكنوا من خلاله من إنشاء دولة وبناء حضارة وبالتالي فلا مجال للحديث عن فصل الدين عن الدولة، وهذه الصورة المعقدة التي يرسمها لنا الجابري يراها مشكلة مزيفة والتخلص منها يستدعي الاحتكام إلى الديمقراطية والعقلانية كفضاء يتيح للجميع مساحة للحرية الفكرية والدينية والثقافية وغيرها، سواء كانوا أغلبية أو أقلية والديمقراطية التي ينادي بها الجابري ليست الديمقراطية المزورة التي تعكس رغبات وطموحات البعض علي حساب البعض الأخر انه يدعوا إلى الديمقراطية بمفهومها المطلق والصحيح.

إن الديمقراطية التي يسمع فيها صوت الضعفاء والأقوياء معا ومن هنا يكون موقف الجابري من العلمانية موقفا نقديا معارضا كونه شعار لا يستقيم في الوطن العربي ولا يستطيع أن يؤدي وظيفة ايجابية إلا حيث تكون هناك مؤسسة تمثل الدين وتتكلم باسمه وفي نفس الوقت تنازع الدولة في سلطتها كدولة وهذا ما حدث في أوربا فعلا حيث يعرف كلنا كيف تم فصل دور السلطة الروحية التي تمثلها الكنيسة عن السلطة السياسية التي تمثلها الدولة، لكن هذا الفصل في العالم العربي الإسلامي باسم العلمانية هو في نظر الجابري ضرب من الخيال لأن ما يحتاج إليه المجتمع الذي يدين أهله بالإسلام والذي لا توجد فيه بسبب من هذا الدين نفسه مؤسسة دينية (مثل الكنيسة في المجتمع الغربي) لأن الدين عند المسلم أمر شخصي فالعلاقة بينه وبين الله وبدون واسطة، والأصح في نظر الجابري ليس فصل الدين عن الدولة وإنما فصل الدين عن السياسة، بمعني تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير أو كما قال الجابري "السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه" وعلى هذا الأساس نتخذ القراءة التي يريد الجابري إيصالها إلي القارئ فيما يتعلق بموضوع العلمانية في العالم العربي بأن طرح مسألة العلمانية داخل الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة ما هو إلا مجرد إدخال جسم غريب علي جسم الأمة العربية الإسلامية فما مدى مشروعية هذه الرؤية التي قدمها لنا الجابري حول مسألة العلمانية؟.

قراءة نقدية لموقف الجابري من العلمانية

إن موقف الجابري من العلمانية كما رصدناه في هذه الورقة نراه غير مقنع وغير منسجم مع مجمل صرحه النظري، بل إنه يجعله في تناقض مع طبيعة مشروعه العقلاني النقدي، ويجعله يبدو مناقضا لذاته، ويعارض منطلقاته ويناهض غاياته وأهدافه، وقد كان موقفه هذا من العلمانية، والتي أدت بالباحث الأكاديمي جورج طرابيشي إلي أن ينتفض في كتاباته النقدية للجابري ضد هذا التناقض الصارخ في مشروعه، والحقيقة أن كل من يطلع

على مشروع الجابري لا يستسيغ موقفه هذا وبالتالي يجد حجته في رفض فكرة العلمانية في العالم العربي لا تستند إلي مبرر مقنع وذلك لأن الدافع إلى هذا الموقف لا يجد مبرره في المعطيات المفاهمية والتاريخية، وإنما في غايات أخرى هي التي أدت إليه وحكمته كخلفية ثاوية وراءه. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه من الذي يجعل الجابري يرفض العلمانية مع العلم أنه ارتبط علي مستوى الوطني والعربي بالتيار السياسي التقدمي المتحمس مبدئيا لفكرة العلمنة، ولأحد شروطها ومستلزماتها وهي الديمقراطية؟ ثم كيف يستقيم موقف الجابري الذي كرس جهده الفكري والنظري دفاعا عن العقل والعقلانية وفي نفس الوقت نجده يعارض العلمانية كفضاء فكري وسياسي يشكل لازما من لوازم النهضة العقلانية ثم كيف نفسر هذا النشاز غير الواضح وغير المبرر في موقف الجابري ونحن نحسبه صاحب فلسفة نضالية أداتها الفاعلة هي العقلانية ؟

لا بد أن نشير إلي أن أغلب مواقف الجابري من العلمانية أعلن عنها في سياق نقاشات وسجالات في جرائد ومجلات، ولم يبرروا موقفاً بهذا الخصوص من خلال مؤلف أو دراسة مستقلة باستثناء مؤلفين ذكرناهما في هذه الورقة وأخذنا منهما موقف الجابري من العلمانية وهما من المؤلفات الشارحة وليس من المؤلفات المركزية التي نعرفها عن الجابري وهذين المؤلفين هما : (وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. ط 3 2004م، والدين والدولة وتطبيق الشريعة ط3 2009 م) وإذا لم يطلع المرء علي هذه السجالات فانه قد لا يستخلص ذلك الموقف الذي لا يتحمس فيه الجابري العلمانية بل على العكس فان العديد من دراساته تساعد علي استنتاج موقف إيجابي من هذه المسألة، بحكم خلاصات تلك الدراسات وطبيعة القضايا التي عالجها والمرتبطة بهموم الديمقراطية والتقدم والحرية والحقوق الإنسان، وهي قضايا لا شك تتقاطع بهذا القدر أو ذلك مع العلمانية وتشترك معها في الخلفية والإطار التاريخي الواحد، فإذا أخذنا مثلا إحدى الخلاصات التي انتهي إليها في مؤلفة " العقل السياسي العربي" نجد يؤكد بأن إحدى الشروط لانتقال هذا العقل إلى الحداثة السياسية ترتبط بضرورة تحويل العقيدة إلى مجرد رأي. وهو ما يعني انتزاع طابع القداسة

عن هذه العقيدة، وفتح المجال لوضعها علي محك النقد والسؤال، تماما كما حصل في الغرب مع المسيحية، وهذا يعني أن الجابري يشترط كمدخل إلي الحداثة نقد الدين وإبداع مفهوم جديد له بعد إخضاعه لأسئلة العقل المحرجة. ولا شك أنه هنا يستحضر ما قام به سبينوازا بالنسبة لليهودية عندما وضع أسسها الميتافيزيقية موضع تحليل عقلاني في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي يعتبر إحدى المراجع المؤسسة للعلمانية كموقف للعالم ككل، ويضاف إلى ذلك، أن الجابري في مؤلفه المذكور "العقل السياسي العربي" يتعرض بالدراسة لفترة حرجة من تاريخ الإسلام، هي فترة الفتنة الكبرى التي اقتتل فيها المسلمون، وتوزعوا إلي فريقين أساسين أنصار علي وأنصار معاوية، وقد حلل الجابري الشروط والملابسات التي أدت إلى انتصار معاوية، مرجعا ذلك إلي دهائه وحنكته السياسية. وهو في هذا التحليل لحدث الفتنة الكبرى، يتوسل مقاربة عقلانية تلتقي في العديد من جوانبها مع ما ذهب إليه فرج فودة كأحد أبز العلمانيين العرب عند تناوله هو الأخر للحدث نفسه، في كتابه "الحقيقة الغائبة" حيث يتم النظر إلي شخصيات الصحابة بما يحكمهم من نوازع إلى السلطة والنفوذ والجاه، بعيدا عن أي تقديس يرتفع بهم عن شرطهم الإنساني والتاريخي، وفي هذا لا يختلف الجابري عن فرج فودة إلا تفسير وتأويل الأحداث أما الرؤية فهي واحدة، عقلانية علمانية، تستند إلي فهم الشروط الاجتماعية والسياسية للمرحلة، وتستحضر بالنسبة للجابري مفهوم ميزان القوي لتفسير انتصار معاوية وهزيمة علي بن أبي طالب. وهو هنا لا يلتقي مع فرج فودة بل مع كل المفكرين العرب العلمانيين على غرار طيب تيزني وحسين مروة عند تناولهما للحدث نفسه، وتوسلهما بمفاهيم الفلسفة السياسية والنظريات الاجتماعية، كمفهوم الشريحة والطبقة والصراع الطبقي وفاء منهما لنزعتهما الماركسية المعروفة والمهم في هذا كله، هو أن الرؤية للحدث مستمدة لديهم جميعا من المنظور عقلاني، بغض النظر عن اختلاف المفاهيم المعتمدة لدي كل واحد منهم.

إن ما يثير الانتباه، هو أن الجابري في مشروعه الأخير عن النص القرآني، عمد إلى القيام بترتيب جديد له علي أساس أسباب النزول، بمعني

أن ترتيب الآيات والسور أصبح يأخذ بعين الاعتبار الشروط والملابسات والأحداث التي أحاطت بكل آية، وهو ما يتيح إمكانيات متعددة لقراءة القرآن قراءات جديدة ومبتكرة تستند إلي مفهوم الواقع باعتبار هو المرجع الأساس في فهم وتفسير النص، وهاهنا يلتقي الجابري مع مفكر علماني أخر، هو نصر حامد أبو زيد الذي بلور مفهوما جديدا للوحي استنادا إلي مفهوم الواقع بالذات.

ولم يكن مستغربا أن تثير دراسة الجابري عن النص القرآني موجة من الردود الفعل العنيفة الطرف القوى الأصولية التي كفرته كما فعلت تماما مع نصر أبو زيد، فهما معا يتقاطعان في نفس الرؤية إلى النص، رؤية عقلانية علمانية مرة أخري أما اذا لم نحصر مفهوم العلمانية في مجرد فصل الدين عن الدولة، وأخذنا بالتعريف الذي أعطاه إياه الباحث السوري عادل ضاهر، والمتمثل في كونها موقفا ابستيمولجيا يقوم علي اعتبار العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، فإننا لن نكون مجانبين للصواب إذا قلنا انطلاقا من ذلك، بأن الجابري مفكر علماني باعتبار أن انشغاله الأساسي كان هو الانتصار للعقل والعقلانية، وهو ما تجسد في كتابه "العقل والعقلانية المعاصرة" وفي مشروعه الموسوم بـ"نقد العقل العربي"، وكذا في انحياز الواضح لابن رشد كفيلسوف عقلاني ضمن فلاسفة الإسلام وكل ذلك يكشف عن أن الجابري كان منشغلا بقضية العقل والعقلانية إلي حد الهوس، وعليه فان معارضته للعلمانية هي في العمق معارضة سطحية، ومحكومة بظرف وسياق خاص، أما موقفه الجوهري والحقيقي، فلا يمكن أن يكون إلا مناصرا للعلمانية، ترتيبا على كونه من دعاة العقلانية والديمقراطية اللتين تستلزمان كشرط لتحققهما في الواقع مناخا من الحرية لا يتحقق إلا في إطار نظام علماني، والواقع إن هذا الذي يبدو تناقضا في موقف الجابري. بين تصريحاته وسجالاته وبين عمق وجوهر مشروعه، يجد تفسيره في سياق انخراطه في الحوار القومي الإسلامي، الذي أشرف عليه مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت في الثمانيات من القرن الماضي، والذي جمع بين رموز التيار القومي العلماني ورموز التيار الإسلامي، لعقد نوع من المصالحة بين التيارين وتجسير الفجوة بينهما، وعلى ضوء ذلك راح العديد من المفكرين

القوميين يراجعون بعض منطلقاتهم ومواقفهم من التيار الإسلامي وكان من بينهم المفكر المصري حسن حنفي، الذي روج لمفهوم اليسار الإسلامي لحقبة من الزمن قبل ان يتوقف عن ذلك نهائيا، ومنهم بدون شك الراحل محمد عابد الجابري، الذي استعار مفهوم الكتلة التاريخية للقول بأن التغيير المنشود لن يتم إلا علي أساس التعاون والتحالف بين التيارين الرئيسين في المجتمع المغربي والعربي عموما، أي القوميين اليساريين والإسلاميين، وهذا هو ما يفسر في اعتقادنا ذلك التناقض الظاهري في موقفه، بمعني أن الجابري سعي إلي تسهيل اللقاء بين التيارين. باستبعاد العلمانية من جدول انشغالات الكتلة التاريخية التي من المفروض أن تجمعها كتحالف استراتيجي مؤهل لأحداث التغيير المنشود في المجتمع، وعليه يمكن القول بأن موقف الجابري من العلمانية، هو الموقف براغماتي اتخذه في ظل واقع معين، ومرحلة تاريخية اتسمت بتنامي نفوذ التيار الإسلامي، وولدت لدى بعض النخب الفكرية آمالا في إمكانية أن يتبني هذا التيار الاختيار الديمقراطي ويساهم في إرسائه والنضال من أجله، وفي سبيل ذلك لا بأس من إزاحة بعض العقبات التي قد تحول دون تحقق هذه الإمكانية في الواقع وكانت العلمانية لدي البعض من تلك العقبات المحتملة، التي يمكن إزاحتها كمفهوم يتميز ببعض الالتباس، وقد يكون مصدر تشويش في علاقة التحالف بين التيارين دون أن يؤثر ذلك علي مشروع التغيير الذي يقوم علي العقلانية والديمقراطية.

خلاصة

إن العلمانية عند الجابري لا تصلح تبيئتها داخل الثقافة العربية الإسلامية كمشروع سياسي، كونها فكرة مفلسة لأنها لا تملك أراضي خصبة لإنتاج أفكار صحيحة تنسجم مع واقع ومتطلبات ومعطيات الواقع العربي الإسلامي، فالعلمانية كشعار في الوطن العربي لم تظهر في تقدير الجابري بشكل موضوعي بل أقحمت عنوة وبشكل قسري في الثقافة العربية الإسلامية لذلك حكم عليها الجابري بأن تظل شيئا غريبا يعيش عزلة حقيقية بالرغم من وجود المطالبين بها في الفضاء السياسي العربي وانطلاق من إيمان مفكر

محمد عابد الجابري الذي نشاركه في بعض ما ذهب إليه بأن الديمقراطية والعقلانية هما البديلان الحقيقيان لفكرة العلمانية داخل الوطن العربي الإسلامي إذا أراد هذا العالم بمختلف أقطاره وتشكيلاته السياسية والثقافية والعرقية أن يرتقي إلى مستوى أفضل مما هو عليه الآن فإنه في تقديرينا لا نجد مع الجابري المبررات الكافية لرفض فكرة العلمانية بهذا الشكل الصريح خاصة إذا كنا نعرف بأن الديمقراطية والعقلانية وغيرها من الشعارات هي الأخرى نتاج للفكر الغربي ومحصلة تجارب للحضارة الغربية فالعلمانية في نظرنا هي نتاج تطور تاريخي وسيرورة حضارية عرفهما المجتمع الإنساني في أكثر ربوعه المعاصرة نضجا واستعدادا لنشوء الفكرة وتقبلها. ومثل سائر الأفكار الكبيرة في العالم سواء كانت شرقية أم غربية، يونانية أم هندية أو عربية أو فارسية أو فرنسية أم ألمانية أم انجليزية أم روسية أم صينية أم غيرها، فهي تدخل ضمن الرصيد المعرفي الإنساني وتعدو صالحة للتعميم ما دامت تخدم مشروع التحرر والانعتاق وتسهم في رفع كابوس الظلم والاضطهاد، سواء تم باسم الله أو باسم "عبد الله".

والعلمانية شأنها شأن الديمقراطية والاشتراكية قيمة إنسانية عابرة للقارات والأجناس والجنسيات، فمن الخطأ ومن سوء النظر القول بأنها نبتة غريبة لأنّها غربية المنشأ، وحلّ لا يصلح إلا للمجتمعات ذات الديانة المسيحية، وكأن استغلال الدين لإضفاء الشرعية على استعباد الناس خاص بأهل هذه الديانة. قول مردود من عدة نواح أخرى لعل أكثرها إقناعا أن المجتمع البشري شرقا أو غربا، وبقطع النظر عن الخصوصيات، يخضع في تطوره لقانون عام، ما دام مجتمعا طبقيا والإنسان فيه يستغل الإنسان ويمكر به من أجل سلبه ونهبه وقهره. والمكر يلبس لبوس الدين كما يلبس لبوس حقوق الإنسان عند الأمريكان وحلفائهم. إضافة إلى ذلك فإن الحضارة العربية الإسلامية لم تخل في حقب ازدهارها من خمائر المنزع العقلي والنزعة المادية التي قلصت من سلطان الدين على السياسية والمجتمع، تحت ضغط "أحوال الوقت" ومقتضيات الواقع التي تفرض مراعاتها، وتكون بذلك قد ساهمت ولو عن بعد في دفع التطور نحو اكتمال الفكرة العلمانية. وهذا موضوع يحتاج عودة. ومما يؤكد عالمية هذه الفكرة وحيويتها

في علاج أورام مجتمعاتنا الراهنة ما يشاهد اليوم وبالحجم المكبر، من وبال الاقتتال بين الطوائف الدينية في عديد البلدان الإسلامية، جراء تواصل الخلط بين الدين والسياسة، وتسليط السماء على الأرض، والاحتكام إلى الشرع في الشأن الوضعي، بل ما يشاهد أيضا، وفوق ذلك، من تفشي الخرافة و"العرافة"، وانتشار "البدع" التي لا علاقة لها بالدين وإن هي نبتت على أرضيته وأرضية استغلاله في المآرب الشخصية والسياسية. إن العلمانية في شكلها المكتمل (نسبيا) كانت وليدة الثورات التي حققت القطيعة مع الذهنية القروسطية، وهي ثورات علمية وصناعية وسياسية واجتماعية وثقافية وفكرية، ضد الإقطاع والقنانة والكهنوت المتأله، والجهل المتغطرس. وكان لا بد للثورة التي تمت على أسوار "قرن الأنوار" (الثامن عشر ميلادي) واضطلع فيها الفلاسفة والمفكرون والعلماء والأدباء والفنانون بدور الممهد، أن تفضي إلى علمنة المجتمع، ووضع حد للتسلط الكنسي على الأبدان والأرواح والضمائر، وأن تثمر ثمرة العلمانية التي حققت الإنجاز الكبير التالي: حفظ الدين من التوظيف السياسي وحفظ السياسة من التحريف الديني، والتفريق بين هذه باعتبارها شأنا جمعيا تعاقديا، وذلك باعتباره شأنا فكريا تعبديا.

لم تكن العلمانية إذن فكرة مجردة مفصولة عن التاريخ، وعن التطور العلمي والتقني، والاكتشافات والاختراعات والسيطرة على الطبيعة، والتصنيع، وصراع الطبقات، والثورة البرجوازية، والثورة العمالية، ولذا فهي لم تتشكل على نحو متطور ولم تحظ بالتطبيق (رغم التردد، والتفاوت، والانتكاس، والثورة المضادة) إلا حديثا وهناك حيث الأوضاع ناضجة لتقبلها، وقد باتت ركنا أساسيا من أركان البنيان الديمقراطي، وشرطا جوهريا من الشروط الضامنة لحقوق الإنسان والمواطنة. وفي ظل غيابها تسود أنظمة الاستبداد وتستفحل الطائفية والقتل على الهوية، وعلى الشبهة، يكفر الأحرار والمعارضون في الحملات الانتخابية، وتجيش "العامة" ضد أهل الفكر والرأي، المرشوقين بـ"الزندقة" و"الإلحاد" بل وضد أصحاب الديانات الأخرى، والمذاهب والطوائف المخالفة ووضعهم تحت طائلة التكفير.

وإذا كانت النهضة العلمية والحضارية حاضنة الفكرة العلمانية في المجتمع الغربي فإن ذلك لم يتحقق إلا عبر صراع مرير بين قوى التقدم والتنوير المحمولة طبقيا على أعناق التشكيلة الاجتماعية الصاعدة (البرجوازية زمن ثوريتها) وقوى الشد إلى الوراء المتمترسة بترسانة القيم الإقطاعية والعبودية، والحاكمة باسم الحق الإلهي.

الدرب الثالث عشر

تمثلات العلمانية
عند عبد الكريم سروش

أ.د- عامر عبد زيد*

مدخل إشكالي:

من أهم مقومات الثقافة العقلانية هي إعادة طرح الأسئلة التي عبرها تتجدد الثقافة بتجدد الرهانات والأسئلة، التي تخرجنا من سيادة الآخر سواء كان الغرب أو التراث إلى سيادة الذات، في الحالة الأولى أنت مرتهن إلى الأخر تقلده تسير على خطاه دون أن تدرك علة ما تفعل أما عندما تنتقل إلى سيادة الذات فإنك تكون قد تحقق لك إمكانية العلم بما تعتقد به قولا وعملا، مما يولد لديك العمق الديني والدراية العقائدية التي تجعلك تتدرج في ميادين المعرفة والاعتقاد كل هذا يأتي من خلال السؤال، فهو المحفز الأول في عملية توليد الأفكار وتطوير الرؤى الحقيقية، والسبيل لرفع الأوهام والشكوك والحُجُب عن عقل الإنسان.

لذا نحن بحاجة إلى تعزيز ثقافة التساؤل في مجتمعاتنا من أجل الرقي بالوعي الإنساني الحضاري، لنعيش العصر بكل تجلياته. تلك الثقافة التي تحيلنا إلى نسبية معارفنا وتاريخيتها وراهنيتها وبالتالي تجعلنا بحاجة إلى

(*) أستاذ الفكر المعاصر في قسم الفلسفة جامعة الكوفة، العراق Draimer2010@gmail.com

النظر إلى الإنسان لا بوصفه نتيجة بل صيرورة خاضعه للتغير المتواصل مما يعني أن عليه أن يتلافى أخطائه عبر الصفح والتسامح.

من هنا تأتي قراءتنا هذه لفكر عبد الكريم سروش[1] وهو يقوم بإعادة النظر في مفهوم العلمانية من خلال إعادة النظر بالتراث من أجل إيجاد معالجة تقدم حلا للواقع الإسلامي المعاصر فالفكر الوافد لا يعني أنه كامل بل هو رهين واقع قد يبدو مغايرا لما نعيش فيه من رهان لكن هذا الواقع أيضا مغاير لما كان عليه التراث فهو الأخر يجب أن نخرج من سيادته إلى سيادة الذات.

إننا هنا نحاول أن نتطرق إلى تبين راهنيه المصطلح في ظل الواقع الغربي ثم التطرق إلى راهنيه المصطلح في فهم سروش. عبر التطرق إلى تحليل بنية الكتاب "الدين العلماني"[2] ثم في المرحلة الثانية: تحليل فهم سروش بالانفتاح على باقي مؤلفاته، محاولين الكشف عن العقلانية المطروحة في فكره والتي "قوامها إيجاد التعاون والتوازن بين الأصول والمباني الفكرية من خارج دائرة الدين وبين التعليمات والقيم المستوحاة من النصوص الدينية. وهذا هو الذي يضفي عامل الصحة على التحولات في

---

(1) عبد الكريم سروش، هو فيلسوف إيراني. ولد سروش عام 1945 في طهران. درس أولا الصيدلة في جامعة طهران ثم في منتصف السبعينيات ذهب الى مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية حيث درس الكيمياء التحليلية وفلسفة العلم (التي درسها مع كارل بوبر). بعد فترة قصيرة من اندلاع ثورة 1979 عاد إلى طهران حيث برز سريعا كمفكر له حضور. في البداية درس الثقافة الإسلامية في كلية المعلمين ثم غادر إلى أكاديمية الفلسفة ومركز أبحاث الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في طهران. أصبح شخصية مؤثرة ومثيرة للجدل بشكل متزايد، ويعود ذلك أساسا لأنه اختبر مقولات فلسفة العلم (لاسيما موضوع قابلية الخطأ الذي أكد عليه بوبر) على الدوغما الدينية الصاعدة. بعض كتاباته أصبحت متوفرة بالانكليزية من خلال نشر كتابه (العقل، الحرية، الديمقراطية في الإسلام، 2000). بعد ذلك بفترة قصيرة تم طرده من موقعه الأكاديمي ومنع من التدريس او المحاضرة في إيران. ومنذ ذلك التاريخ خدم كاستاذ زائر في عدة جامعات: هارفارد، يال، برينستون، كولومبيا، جورجتاون، Wissenschaftskolleg في برلين، والجامعة الحرة في أمستردام. عام 2004 منح جائزة ايراسموس الدولية في روتردام.

(2) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة: احمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الاشرف،(د-ت)

دائرة الفهم الديني للأفراد. فالاعتراف الرسمي بهذه البلورالية والتنوع في الفهم الديني سيلقي بضلاله على نمط العقلانية بين جهاز السلطة وبين إفراد الشعب ويساهم بتكريس حالة الانعطاف والمرونة في تحمل الآخر المخالف في الوعي الأمة ويمنح الرعايا حقوقهم المشروعة ويحدد من قدرات السلطة والحكومة بقيود النظام الديمقراطي ويجعلها تتحرك في خط الإنسانية والعقلانية والعدالة"[3].

أولا : رهانات الخطاب العلماني وتحولاته داخل الفضاء الغربي

العلمانية في اللغة

العلمانية مأخوذة من الكلمة الإنجليزية (secularism) وهي من العِلم فتكون بكسر العين، أو من العَالَم فتكون بفتح العين، وهذه المفردة "العربية" مشتقة من مفردة عِلم وعَلم، أما في الإنجليزية والفرنسية فهي مشتقة من اليونانية بمعنى "العامة" أو "الشعب" وبشكل أدق عكس الإكليروس أو الطبقة الدينية الحاكمة؛ وإبان عصر النهضة بات المصطلح يشير إلى القضايا التي تهم العامة أو الشعب بعكس القضايا التي تهم خاصته. من هنا فالترجمة العربية للكلمة الإنجليزية (secularism) بحسب ما سبق فهي ترجمة غير أمينة ولا دقيقة ولا صحيحة، لأن الترجمة الحقيقية للكلمة الإنجليزية هي (لا دينية أولا غيبية أو الدنيوية أولا مقدس). ولعل هذا يظهر في التعريف الذي تقدمه دائرة المعارف البريطانية تعريف العلمانية بكونها: "حركة اجتماعية تتجه نحو الاهتمام بالشؤون الأرضية بدلاً من الاهتمام بالشؤون الأخروية".

العَلمانية بوصفها اصطلاحاً

1. يعني فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة.
2. تعني أيضاً عدم قيام الحكومة أو الدولة بإجبار أي أحد على اعتناق

---

(3) المرجع السابق، ص201.

وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية.

3. كما تكفل الحق في عدم اعتناق دين معيّن وعدم تبني دين معيّن كدين رسمي للدولة.

بمعنى عام، فإن هذا المصطلح يشير إلى الرأي القائل بأن الأنشطة البشرية والقرارات وخصوصًا السياسية منها يجب أن تكون غير خاضعة لتأثير المؤسسات الدينية. وهناك من يفصل بين مفهوم "العلمانية" ومفهوم "العلمنة".

فالعلمانية نظرية أو حركة نشأت وتطورت في السياق التاريخي للصراع بين الكنيسة والدولة القومية في أوربا، للفصل بين الدين والدولة وحياة المجتمع من جهة، وبين مفاهيم الكنيسة والمفاهيم العلمية الحديثة عن الكون والحياة والمجتمع، من جهة أخرى.

أما العلمنة فهي التطبيق العملي لتلك النظرية في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فالعلمنة تعني "اللاديني" على وجه الدقة، وهي تكتفي بنفي أي دور "للإلهي" أو "الديني " في تنظيم شؤون المجتمع العامة، كالإدارة والسياسية والاقتصاد والتعليم والثقافة، والإبقاء على هذا التنظيم بشريا بحتا. والعلمنة لا تعني الإلحاد أو المادية، بل إبعاد الدين عن تنظيم المجتمع الإنساني وشؤونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على أن يحفظ له دوره الأساسي في المجالين الروحي والأخلاقي[4].

لكن ورغم راهنية المصطلح لكنه لا يعدم جذوره الممتدة في الفلسفة اليونانية القديمة لفلاسفة يونانيين، غير أنها خرجت بمفهومها الحديث خلال عصر التنوير الأوروبي، إذ يستشهد العلمانيون بأوروبا في العصور الوسطى بفشل النظام الشمولي لما بلغت إليه أوروبا من تردي عندما حكمت الكنيسة أوروبا وتعسّفها تجاه كل صاحب فكر مغاير لها. إذ عاشت أوروبا الحروب

---

(4) كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت. 2000، ص373

الدينية في ظل عهد الطغيان الكنسي والاضطهاد الديني كان من أبرز معالمها "محاكم التفتيش"، فلقد أنشأ البابا جورجوري التاسع في عهد لويس التاسع ملك فرنسا محكمة التفتيش عام 1123، ثم صدر عام 1252 أمر بابوي من قبل "إنوست الرابع" يرسخ نظام محاكم التفتيش ويشرح عن الاضطهاد الديني[5] هنا كان رهان الصراع متأجج بفعل العامل الديني والدولة من هنا ظهرت الدعوات التي رفعها الفلاسفة إذ كانوا يرتؤون أن الكنيسة لا يجب أن تخرج من نطاق جدران الكنيسة لتتحكم في قوانين الميراث والوقوف في وجه النهضة العلمية ونعتها بالسحر إبّان العصور الوسطى. في أوروبا كتب الفيلسوف وعالم اللاهوت "غيوم الأوكامي" (1295-1349)[6] حول أهمية: "فصل الزمني عن الروحي، فكما يترتب على السلطة الدينية وعلى السلطة المدنية أن يتقيدا بالمضمار الخاص بكل منهما، فإن الإيمان والعقل ليس لهما أي شيء مشترك وعليهما أن يحترما استقلالهما الداخلي بشكل متبادل.

لكن مع الإصلاح الديني في أوروبا استعر الخلاف المذهبي فلم يعد الإيمان الحقيقي مرتبطا بالكنيسة الكاثوليكية بزعامة البابا، إذ ظهر جمهور الكنائس والحكام "العلمانيين" في إجبار الناس على اعتناق أي معتقدات دينية يعدها الحكام والكنائس إيمانا حقيقيا وتحقيق وحدة الاعتقاد بما تراه الكنيسة والحكام ممثلا للإيمان -الذي يؤسس ويستمر بالإكراه في كل دولة وولاية[7] وفي ظل هذه الصراعات جاءت حلول العلمانية والتسامح والتعددية الدينية ثم التحولات الحداثوية لتشكل تحولا مهما من بنية ثقافية

---

(5) توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، الزهراء للاعلام العربي، القاهرة، 1991، ص80.

(6) " غيوم الأوكامي": هو من الفرنسيسكان، ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل من كل فلسفة مدرسية، وكان باعث حركة قوية متصلة في نقد الفلسفة، والفصل بينها وبين الدين، ومهاجمة العلم القديم، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية: فهو يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، القاهرة1946، ،ص235.

(7) E.k. Bramsted nd K. jMe lhuish, western Liberaism. (Newyrk, Longmanlnc,1978). p115.

إلى أخرى. لقد جاءت الحداثة بوصفها خطابا فلسفيا محطما "الأصنام" و"إزالة الصبغة السحرية عن العالم[8] عبر منعطف ثقافي يقف بين عصرين ما قبل الحداثة والعصر الذي يؤدي إلى الحداثة كما وصفه "ماكس فيبر" :بالشرخ الكبير بين عالمين عالم الأسطورة وعالم إزاحة الأسطورة وقد قاد هذا التحول مجموعة من المثقفين وكما يقول "سروش" : فإن المثقفين يولدون في مرحلة التحول والتغيير، ويربطون بالعصور التي يوجد فيها قطيعة تاريخية في المجتمع البشري وفي مرحلة العبور من العقل التراثي إلى العقل الحداثوي ظهر المثقفون في الغرب من قبيل: اسبينوزا، جون لوك ومونتسكيو وفولتير، ولما تم التحول (تحول المثقفون إلى كتاب ومفكرين وعلماء وفلاسفة... بسبب انتهاء مرحلة العبور)[9]. وفي ظل هذا التحولات الفكرية والصراعات الدموية بين الدين والدولة جاءت المعالجات التي تهدف إلى إيجاد حلول عبر تطور العلمانية التي تنشأ فكرياً وبشكل مطرد إلا في القرن السابع عشر، يمكن أن نرصد أبرز فلاسفتها وهم:

أ - لعلّ الفيلسوف اسبينوزا (1632-1677) كان أول من أشار إليها إذ قال أن الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرد قوانين تأديبية. وأشار أيضًا إلى أن الدولة هي كيان متطور وتحتاج دومًا للتطوير والتحديث على عكس شريعة ثابتة موحاة. فهو يرفض تبني الشرائع الدينية مطلقًا ومؤكدًا أن قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية هي وحدها مصدر التشريع. وقد جاء كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة من أجل أمرين: الأول إثبات إن حرية الفكر لا تمثل خطرا على الإيمان، أو بتعبير آخر، إن العقل هو أساس الإيمان. أما الثاني، فهو أن حرية الفكر لا تمثل خطرا على سلامة الدولة، أي أن العقل أيضا هو أساس كل نظام سياسي تتبعه الدولة[10].

---

(8) داريوش شايغان: ما الثورة الدينية، ترجمة: محمد الرحموني، دار الفكر الجديد النجف الاشرف، ص17.

(9) سروش، عبد الكريم، السياسة والدين، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، ط1، النجف الأشرف، ص199، ص10.

(10) من التقديم، اسبينوزا، رسالة في الالهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار تنوير،ط، بيروت، 2005،ص13.

ب - ثم جاء الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632-1704) حيث نلمس تحولاً جديداً في المشروع الحداثوي الذي يعد -تحولا فكريا مهما- عندما تم طرح أفكار جديدة تعبر عن ولادة سلطة الحداثة السياسية والفلسفية مع جون لوك، وقد كان لها تأثيراً في فكره الذي انطلق من نقد السلطات السابقة ذات الجذور الدينية التي تقوم على أمر الله الذي قرر تلك القواعد وجعل لها عقوبات ذات وضع اسمي ونفعي* محض، لا يرى في المجتمع سوى سلطة أكثر فاعلية وأكثر استقرارا لقمع انتهاكات القانون وهذا الموضوع يحدد لهذه السلطة حدا واضحا دقيقا فالمواطن غير ملزم بطاعتها إلا إذا تصرفت بموجب قوانين ثابتة دائمة لا بموجب قرارات ترتجل من وقت لأخر إذ كان يصر لوك "على أن تكون السلطة التشريعية هي السلطة العليا في الدولة وانه يجب أن تكون الحكم الفصل في كل ما ينشأ من مواضع الخلاف والنزاع"[11] ومن ثم فإن السلطة اشتراعية لا تستطيع أن تفعل ما تشاء ولا تستطيع على الأخص أن تتصرف بأموال الرعايا بإخضاعهم لضريبة غير مقبولة عنهم فالميثاق بين الرعية والعاهل ثنائي الجانب ومن حق الرعية أن تثور على انتهاك القانون ذلك هو أصل السلطة الملكية وتلك هي طبيعتها[12]. ومن هنا أراد في بحثه (في الحكومة المدنية) "أن يوضح بأن الدولة هي عقد تم بين الإفراد لحماية متاعهم وأملاكهم فالمرجع النهائي في من يولي العرش هو الشعب وحده ووسيلة التعبير عن رأيه هي الأغلبية"[13] وقد دافع لوك في كتابه (في التسامح) عن حق الإفراد في الحرية الشخصية وهو يحتم أن يكون لكل إنسان الحق الكامل في إبداء أرائه حرا من كل قيد[14] يقول جون لوك في الحكم المدني "لا يستطيع

(*) السمة النفعية من أهم مقومات الخطاب السياسي الليبرالي حتى جاء جون رولز في كتابه "العدالة كإنصاف" بنقدها.

(11) محمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م، ص199.

(12) لويد، دنيس: فكرة القانون، تعريب: سليم الصويص، عالم المعرفة، العدد 47، نوفمبر، 1981م، ص104.

(13) المصدر نفسه ص197-198

(14) المصدر نفسه، ص199

أحد أن ينتزع السلطة ليحكم رغما عن إرادة المحكومين وإلا أصبح مغتصبا فالاغتصاب هو استيلاء على ما هو من حق لامرئ آخر"[15].

أما في مجال العلاقة بين الدولة والدين: لم يكن بمستوى تطرف هوبز القائم على إخضاع الكنيسة للدولة بل فصل بينهما وبين سلطتيهما لأنه يعلل هذا التوصيف بالقول: "إن سلطات الحكومة المدنية لا تتعلق إلا بالمصالح المدنية وفقا لهذا تغدو الآراء الدينية تتمتع بحق بالمسامحة مطلق وشامل"[16] من هنا فإن "لوك" يكون قد عزل السلطة المدنية عن الدينية وإعطاء كل منها موضوعه. كتب في موضوع العلمانية: "من أجل الوصول إلى دين صحيح، ينبغي على الدولة أن تتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد دينيًا أو فكريًا أو اجتماعيًا، ويجب أن تنشغل في الإدارة العملية وحكم المجتمع فقط، لا أن تنهك نفسها في فرض هذا الاعتقاد ومنع ذلك التصرف. يجب أن تكون الدولة منفصلة عن الكنيسة، وألا يتدخل أي منهما في شؤون الآخر. هكذا يكون العصر هو عصر العقل، ولأول مرة في التاريخ البشري سيكون الناس أحرارًا، وبالتالي قادرين على إدراك الحقيقة"[17].

ج - مونتسكيو (1689) يمثل عتبه مهمة في التحول الحداثوي والعلماني، إذ يجسد عصر التنوير مع فولتير وغيره، فقد أكد سواء في كتابة الرسائل وروح القوانين إلى التأكيد على: أن التسامح بتعدد الأديان في الدولة لن يؤثر على أمنها من منطق أن المذاهب الدينية كلها تدعو إلى الإذعان وتفرض الطاعة وهو ما يسهم في تحقيق الأمن في الدولة. والثاني أن التعصب يكمن في روح الحماسة لدى المهتدين الجدد والمعتنقين المتحمسين والذي يمكن أن يؤدي إلى انحسار العقلانية.

---

(15) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص281.

(16) لوك، جون: رسالة في التسامح، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، ص59.

(17) هذا النص انعكس في السلوك السياسي اذ يمكن إيضاحه بالتصريح التالي لثالث رؤساء

نتيجة

في ضوء الرهان الغربي فإن العلمانية بزغت هنا في ظل مجتمع يعاني من اصطراع ديني أو طائفي أو مذهبين، وبهذا يكون رهان العلمانية بوصفها "الشرط الضروري ولكن غير الكافي بالتأكيد لتحقيق السلام الاجتماعي الديني والمذهبي والطائفي والإيماني في المجتمعات الحديثة أو السائر في طريق التحديث والتنمية بشكل أو بآخر"[18]، لكن أيضا يمكن التأكيد أن العلمانيّة لا تعتبر شيئا جامدًا بل هي قابلة للتحديث والتكييف حسب ظروف الدول التي تتبناها، وتختلف حدة تطبيقها ودعمها من قبل الأحزاب أو الجمعيات الداعمة لها بين مختلف مناطق العالم. رغم كل هذا إلا أننا نستطيع أن نرصد سماتها الإجرائية في النقاط الآتية:

1. فالعلمانية لا تحاول وغير معنية أصلا بأن تتحول إلى عقيدة فلسفية تبغي أن تحل محل العقائد التي يؤمن بها الناس في المجتمع. فالفرد يملك الحق أن يؤمن بما يشاء ويحفظ إيمانه بما يعتقد، ولا يتعارض ذلك مع علمانيته إذا آمن بحق الآخر بالاعتقاد وإبداء الرأي، وإذا آمن بالتداول السلمي للسلطة وبحق الأغلبية في الحكم مع ضمان حقوق الأقليات الفكرية أو المذهبية أو الدينية أو العرقية المغايرة، وان لا مساومة في هذا، ويجب أن يتم حمايتها بقوة القانون[19].

الولايات المتحدة الأمريكية توماس جيفرسون، إذ صرّح: "إن الإكراه في مسائل الدين أو السلوك الاجتماعي هو خطيئة واستبداد، وإن الحقيقة تسود إذا ما سمح للناس بالاحتفاظ بآرائهم وحرية تصرفاتهم". تصريح جيفرسون جاء لوسائل الإعلام بعد أن استعمل حق النقض عام 1786 ضد اعتماد ولاية فيرجينيا للكنيسة الأنجليكانية كدين رسمي، وقد أصبح الأمر مكفولاً بقوة الدستور عام 1789 حين فصل الدين عن الدولة رسميًا فيما دعي "إعلان الحقوق". ويفسر عدد من النقاد ذلك بأن الأمم الحديثة لا يمكن أن تبني هويتها على أي من الخيارات الطائفية، أو تفضيل الشريحة الغالبة من رعاياها سواءً في التشريع أو في المناصب القيادية، فهذا يؤدي إلى تضعضع بنيانها القومي من ناحية، وتحولها إلى دولة تتخلف عن ركب التقدم بنتيجة قولبة الفكر بقالب الدين أو الأخلاق أو التقاليد.

(18) محمد جمال باروت، أطياف الحداثة، مابين علمانية النخبة وإسلامية الأمة، دار الصداقة، حلب، 1996، ص109.

(19) جمال الهنداوي،المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني،الحوار

2. التعامل مع الديمقراطية والعلمانية كحركات تحديثية تهدف إلى تشجيع مبدأ المواطنة والتمدن وترفض الدين كمرجع رئيسي للحياة السياسية.

3. اعتماد المعرفة العلمية المستمدة من الوقائع المادية للأمة كسبيل أوحد نحو تحضر المجتمعات ورقيها.

4. تعمل على ضمان حرية الإنسان واعتباره المرجعية الرئيسية للسلطات الشرعية والممثل الوحيد للإرادة الشعبية. على العكس من المرجعيات الدينية التي تعتمد على ما تعتقده حقائق مطلقة أو قوانين إلهية لا يجوز التشكيك في صحتها أو مخالفتها مهما كان الأمر.

5. تدعو إلى الاحتكام إلى الأغلبية في بيان أشكال ومنطلقات المجتمع والسعي إلى استخدام آليات متفق عليها في تحديد هذه المفاهيم وتوفير الوسائل الضرورية للمجتمع في إمكانية طرح البدائل والسعي إلى تكوين إجماع شعبي مغاير للوضع القائم.

6. تنفي عن السلطة السياسية التدخل في فرض عقيدة على المواطنين لأن هذا الأمر ليس من شأنها.

7. وقد كثفها صادق جلال العظم في: حيادية الدولة الايجابية تجاه الدين، مما يعني قدرتها الاستيعابية للمجتمع المتكثرة الأديان، وذلك بضمان الدولة لفكرة استقلال الحياة العامة للمجتمع عن مبادئ دين الأكثرية، عبر المساواة بين المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، وعبر صيانة حرية الضمير والمعتقد للمجتمع[20].

ثانيا: تمثلات العلمانية عند سروش

نحن هنا نحاول أن نقف عند أطياف سروش عن العلمانية ضمن فضائه الثقافي والاجتماعي ومن أجل أن نقوم بهذا وجدت من الضروري أن نعرض

المتمدن، العدد: 2557 - 2009/ 2/ 9-14:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=162811

(20) محمد جمال باروت، أطياف الحداثة، ص109.

إلى فكره عن العلمانية من خلال كتابه الذي يحمل عنوان الدين العلماني ثم ربط فكرته بباقي مؤلفاته.

1 - تحليل كتاب "الدين العلماني"

يبدو أن الكتاب عبارة عن مقالات أو محاضرات تنتمي إلى الطابع الشفاهي في تواصلها مع الجمهور مما تواصل المثقف مع الجمهور من خلال المفاتيح التواصلية: مناسبة معينه كانت جامعا من أجل إلقاء المحاضرة أو موضوع معين كانت المحاضرة استجابة لها مما يجعل من الكتاب بطابعه الشفاهي يميل إلى التواصل أكثر من كونه ذا طابع فلسفي، لأن المهم في الكتاب هو التواصل والتأثير في المتلقي إذ كثير من العناوين تم طرحها ضمن مقالات وكتب أخرى وهي تقوم بالتحريض الذي يقوم به المثقفون الذين يجدون أنفسهم بين عالمين دورهم يكمن بإدراكهم المنعطف التاريخي بين عصرين فهم "كانوا يعون التحول من التراث إلى الحداثة بعضهم كان لم يتحول بقدر ما كان محرضا عليه"[21] وهذا الأمر نجده أيضا ممكن أن ينطبق على سروش الذي ينتمي إلى خطاب مشترك لمجموعة من المثقفين يتقاسمون معه الكثير من المفاهيم والمشتركات، تحاول طرح خطاب حداثي جديد يحاول إعادة قراءة التراث وإعادة تأويله مما يجعله مقبولاً، لأنه يمثل تجربه غنية بالمعيار الجديد في تأسيس العيش في ظل المكاسب الجديدة.

من صلب هذا الرهان نستطيع أن نعالج تكوين الكتاب الذي كان قد حمل عنواناً لأحد المقالات قد يكون لوقع الملفوظ الصادم، أو أنه قاسم مشترك بين المقالات التالية له أو تلك المتقدمة عليه، وهذا ما نميل إليه في تناولنا لهذا أردنا أن نعرضه تكوينيا مبينين الطابع التعاقبي في الكتاب الذي

---

(21) ومن الأمثلة يقول: على حد تعبير "توماس كوهين ": " كان كوبلر يقف في المنعطف بين عصر ما قبل الحداثة والعصر الذي يؤدي إلى الحداثة. انظر: عبد الكريم سروش، السياسة والدين، ص18. هذا الكلام ينطبق على المفكرين الغربيين مثل: جون لوك ومونتسيكيو... وغيرهم كثير.

اعتمد عرض الأفكار وتفسيرها شرحا أو تقريبا من فضاء المتلقي وأحيانا أعادت تأسيسها في الفضاء السياسي والثقافي مما يفترض نقدها وإعادة تأويلها. ونحن سوف نحاول عرض مقالات الكتاب التي تنتمي إلى الفضاء الشفاهي مما يجعلها محاضرات مرتبطة بمناسبات معينه تركت ظلها على المقالة؛ إلا أنها تعرضت إلى التحرير وإعادة الإنتاج.

فقد جاءت المقالة الأولى متعلقة بمسألة الدين والمجتمع وهي تجسد محاوله لبيان مفهوم المجتمع المدني وهو مفهوم حديث ينتمي إلى الفضاء الحداثي فحاولاً معاً تبيان ماهية هذا المفهوم من خلال بيان ماهية العلاقة بين الدين والمجتمع المدني وهي دراسة تأخذ طابع المقابلة الضدية مع مفهوم أخر هو "المجتمع البدوي" لا أدري ما مدى دقة الترجمة إلا إني أجد انه هنا يستعيد تلك الثانية التي ظهرت في فكر هوبز في كتابه "اللفياثان"[22] والتي ناقشها جون لوك إلا أن جهد سروش التأسيسي يقول فيه "وهذا المصطلح طرح لأول مرة بواسطة الفيلسوف (جون لوك) وذكر أيضا مصطلحا آخر يرادفه في المعنى وهو (المجتمع السياسي)" يقوم على مفهوم مقابل للمجتمع المدني وفرقه عن المجتمع البدوي، إذ يقول عن مفهوم المجتمع البدوي: هي حاله من الفرضية التخيلية بأن نتصور الإنسان ما قبل المجتمع والنظام الاجتماعي...الذي كان يعيش كالحيوان، ثم انتقل إلى حاله أخرى من النظام الاجتماعي... ومن ملامح المجتمع البدوي كما يراه روسو أنه كان يعيش حاله طبيعية في حركة الحياة وأن المجتمع المدني قد فرض على الإنسان نمطا خاصا وصناعيا في الحياة والمعيشة، إلا أن روسو يرى في هذا إكراها للإنسان على الخضوع لنمط معين من القيم والأعراف.

لكن سروش يرى أمرا آخر، بهذا يلفت نظرنا إلى حالة التعري والانفراد التي صاحبت الإنسان والحيوان، إلا أن الإنسان متلف إذ لم يبقَ بحالته الطبيعية بل سعى إلى تشكيل مجتمع أو التخلص من حالة التعري

---

(22) توماس هوبز، اللفياثان، ترجمة: ديانا حرب، وبشرى صعب، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2011.

الطبيعي قد يكون مرد هذا إلى نظرية الحاجة ونظرية الاستخدام، وهو ما جعله ميالا إلى الخضوع إلى قواعد تجعله يميل إلى أن يستر نفسه بلباس الأخلاق والمدنية، ومرد هذا إلى نظرية الحاجة والاستخدام، وبكيفية أخرى حتى يتعلم كيف يعيش وهذا يفترض به أن يتعلم الأخلاق بالدرجة الأولى أجل أن ينسجم مع الحياة الاجتماعية - ثم القانون بالدرجة الثانية وفيها يحدد سروش عنصر الاختيار في القانون المدني من خلال تأكيد على وجود فارق بين الحاكم الذي يفرض حكومته على الناس، وبين من يختاره الناس لهذا المنصب ويفوضونه أمر الحكومة ثم أيضا القانون لابد إن يتوفر فيه الشمولية فلا معنى لوجود قوانين متعددة في مجتمع واحد ويعيش النظم والقوانين التي تتناسب مع الحق والعدل إلى جانب الحرية والديمقراطية، وضرورة إشراف الشعب على تصرفات السلطة وإشراكه في صنع القانون والنظام السياسي في حركة الواقع الاجتماعي. وهذا هو معنى التمدّن والتحضر ثم إنه بعد التأسيس والتبيئة للمفهوم يضع هنا قواعد تهم واقعه الفكري والسياسي وهو ما تجلى في النقاط الآتية:

1. لا يمكن أن يكون الشخص المنتخب جامعا لكل الصلاحيات فلابد من الفصل بين السلطات الثلاث القضائية والتشريعية والتنفيذية.
2. التوزيع العادل للمعلومات والأخبار، لأنه يمنع احتكار المعلومة وبالتالي توزيعها بصوره عادلة مما يمكن الفكر أن يميز بين صحة هذه المعلومات والإخبار.
3. ضرورة إشراف الشعب على تصرفات السلطة، من خلال تحديد صلاحيات الحكومة، واختيار القانون المناسب، وهذا يتطلب أن يكون الناس أحرارا في نقد الحاكمين فلابد من تقنين الأدوات والقنوات التي تمكن الشعب من الإشراف على تصرفات السلطة، وهذه الأدوات: الأحزاب، الصحف، النقابات.
4. تحديد دور الأحزاب في المجتمع المدني، من أجل تحقيق سيادة الشعب فلابد من أن يسير في منعرج التطور والأحزاب واحدة ومن الأدوات.

5. المجتمع المدني في منظار الدين: إن الإنسان وبسبب التدين يحظى بستر روحي خاص ويكون متأدباً بآداب معينة تمهد له السبيل إلى الورود إلى الحياة الإنسانية الواقعية، ولو أنه لم يتأدب بهذه الآداب وخضع لسيطرة الشيطان فانه يتبدل إلى إنسان بدوي عار، وهذا الإنسان العاري هو الشخص الذي يتوسل بالعنف والوحشية في تعامله مع الآخرين ويعتدي على حقوقهم[23]. ومن هنا كأن سروش لا يجد في الدين معارضا بل ممهداً إلى تمدن المجتمع. مثلما المدنية تستر عري الإنسان وتجعله صاحب خلق ومدنية وقانون فالمجتمع بسبب تدينه يحظى بستر روحي يمهد السبيل إلى الورود للحياة الإنسانية الواقعية[24]، ويخلص إلى القول: ينبغي تصحيح فهمنا للدين وكيفية الاستفادة منه بالشكل المطلوب بحيث يتم التصالح بين الدين والمجتمع المدني[25] وبهذا يكون سروش قد قام بالتعريف بالمجتمع المدني من خلال تبيان الحاجة إلية ثم قرب بينه وبين الدين وجعل من الأخير مقدمه له، إلا انه أعاد فهم الحياة في ضوء هذا المفهوم الحداثي.

وفي مقالته الثانية نجده يقوم بتعريف الخطاب الليبرالي من خلال التعرض لمباني هذا الفكر بالشرح والتفسير، من خلال تقديمه تأصيلا عن تاريخ الليبرالية، وبيان أصول هذا المذهب الفلسفي الذي يقوم على أساس التعددية وعدم احتكار الحقيقة ونفخ روح الجرأة والشجاعة في عقل الإنسان ليطرح علامات استفهام، وهنا يعمل سروش على التأصيل المفهومي للخطاب الليبرالي وهويته وأبعاده ومبانيه، ويخلص إلى أن الليبرالية ظهرت في ثلاثة محاور على الأقل: المحور السياسي، المحور الاقتصادي،

---

(23) المرجع نفسه، ص40. سروش يحاول التقريب بين المفهومين المجتمع المدني والدين، رغم إن المجتمع المدني في لحظة ظهوره كان مدعوم من الكنيسة في رد الكنيسة على نظرية الحق الإلهي التي رفعها الملوك دعمت هي المجتمع المدني. انظر: عامر عبد زيد، من أجل أخلاقيات التسامح في ظل ثقافة اللاعنف، بيت الحكمة، ط1، بغداد، 2010، الفصل الثالث.

(24) المرجع نفسه، ص40.

(25) المرجع نفسه، ص48. ظهرت هناك أفكار معارضه لهذا التصور ترد عليه انظر: أحمد واعظي، المجتمع الديني والمدني، دار الهادي، ط1، بيروت، 201.

المحور الفكري والنظري، وأهم شعار طرحته الليبرالية على مستوى الاقتصاد هي ضرورة إلغاء مضايقات الدولة في مجال التجارة والاقتصاد ولزوم تأمين الحرية والأمان لرؤوس الأموال والقوانين والمقررات التي تساعد التاجر على التصرف بحرية في عمله ونشاطه التجاري. من هنا يمكن القول أن الليبرالية ظهرت في البداية في ميدان التجارة والاقتصاد، ثم بعد ذلك تفرع من هذه ظاهرة التفكير الفلسفي والنظري لليبرالية، أي متطلبات العصر وزيادة السكان وتعاظم الثروة التي استدعت التفكير بصور جدية حول التنظير لهذا المحور الاقتصادي. وعلى هذا الأساس، فإنه يرى أن ظهور مفاهيم مثل " العدالة الاجتماعية" في نظر الليبرالية حالة عفوية تتولد بصورة طبيعية من خلال التفاعل الاجتماعي والاقتصادي بين الأفراد لا أمر يفرض على الناس من الأعلى. العدالة التي تفرض من الأعلى لا تهتم بالحقوق، بينما العدالة المتولدة تلقائياً في المجتمع تأخذ بنظر الاعتبار استحقاق الأفراد"[26]. وبعد أن يستعرض الدكتور سروش لمحات سريعة من تاريخ الليبرالية، ينطلق في مقالته هذه من بيان أصول هذا المذهب الفلسفي الذي يقوم على أساس التعددية وعدم احتكار الحقيقية ونفخ روح الجرأة والشجاعة في عقل الإنسان، ليطرح علامات استفهام أمام مسلمات الدين وبداهات العقيدة والأخلاق والسياسة. إن أبرز وأهم شعار لليبرالية شعار (لتكن جريئا في التعلم والمعرفة) فكل ما يدور حول مفهوم الليبرالية من هذا الشعار "وهنا يرى أن الدراسات التي ترصد التطورات في هذا المضمار العقلي يرجعها سروش إلى المذهب الرومانطيقي بقوله: في الحقيقة أن ما يقال عن العقلانية المفرطة، أي إهمال العواطف والتحرك باتجاه العقل والعقلانية وهو الشيء الذي أفرز المذهب الرومانطيقي بعد ذلك كرد فعل للتأكيد على العقلانية والليبرالية، وكذلك تنكر للوحي والدين وإلغاء دور رجال الدين والمؤسسة الدينية ونفي المقدسات الدينية والحقوق الإلهية وأمثال ذلك كلها تتولد من رحم هذا الشعار (لتكن جرئيا في طلب المعرفة)" يشير الدكتور سروش: إلى أن مفهوم الليبرالية يعني أن كل شيء

(26) المرجع نفسه، ص75.

وكل شخص ليس مقدسا إطلاقا وعلى الناس أن يتحرروا من شر المقدسات فلا ينبغي الاعتقاد بشخصية أو عقيدة معينة من خلال عنصر التقديس والتجليل فقط، فنحن بعد هذا اليوم من أهل التحليل لا من أهل التجليل، وأما العقلانية فهي وليدة الليبرالية، ومن هنا يبرز دور العقل في حياة الإنسان من خلال مهمة في التحليل والنقد لا في التجليل والتقديس. هذا في البعد المعرفي لليبرالية[27].

أما في البعد الإنساني والانثروبولوجي في هذا الفكر، فإن محور الفكر الليبرالي يؤكد على حقوق الإنسان، وترى أن العقيدة لا تمثل ركنا في إنسانية الإنسان، فكل الناس سواسية أمام القانون، ولا يحق لمذهب معين محاكمة الناس وإصدار عقوبات في حقهم بسبب الاعتقاد ببعض الأفكار أو اختيار عقيدة معينة "موقف الليبرالية من إنسانية الإنسان يتجلى في دائرة واسعة جدا، فلا أحد من أفراد البشر يسقط من الإنسانية بسبب العقيدة أو يكون مستحقا للقتل وسلب الحقوق لهذا السبب، إلا أن تقوم المحكمة القانونية بإصدار حكم الإعدام في حق أحد الأفراد لا من أجل العقيدة بل من أجل بعض الأعمال الإجرامية"[28].

وعلى المستوى السياسي فالديمقراطية تمثل الواجهة السياسية للفكر الليبرالي وتقليص دور السلطة ودعوة الناس للمشاركة الجدية في اختيار الحاكم وتشكيل البرلمان "الليبرالية ترى بأن جميع أفراد البشر لهم حق الحكومة والسلطة بدرجة واحدة وليس لأحد هذا الحق في مرحلة سابقة"[29]. من هنا يرى الدكتور سروش أن الدعوة إلى الحرية والديمقراطية ومشاركة الناس في اختيار الحاكم وتشكيل البرلمان والمساهمة في إبداء الرأي وعدم إلغاء أي عقيدة بصورة مطلقة ركائز أساسية لليبرالية.

---

(27) المرجع نفسه، ص64. هنا سروش يؤسس إلى منهجه في العلمانية من خلال الفصل بين الدولة والمجتمع المدني والمجتمع السياسي وهو سوف يطرح مفهومه عن الدين الليبرالي ومنهجه فيه.

(28) المرجع نفسه، ص66.

(29) ممكن مراجعة هذه التحولات بالرجوع إلى: حازم الببلاوي، عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، دار الشروق، ط1، بيروت، 1993، ص9-21.

وتحدث في المقالة الثالثة عن مسألة الفقه في الميزان وفيها يطرح تساؤلات هامة أمام الفقه الإسلامي ومبتنياته الفكرية والتراثية، والتأكيد على ضرورة بلورة الأحكام الفقهية الجديدة من خلال رؤية نقدية إبداعية، بغية إضفاء واقعية أكثر عليها لتحقيق الانسجام الفاعل بين متطلبات الدين ومقتضيات العصر.

المقالة جاءت جوابا على مقالة للشيخ المنتظري يؤكد فيها هذا الأخير على قابلية الفقه التقليدي السائد في الحوزات العلمية للتواصل مع الحياة العصرية والاستجابة لاحتياجات الإنسان في مواجهة تحديات الواقع الجديد، بينما يرى الدكتور سروش أن لا فائدة في الالتزام بالفقه لعقلنة القواعد الفقهية اعتقادا منه أننا نعيش في عالم تبدل المفاهيم وانقلاب المعايير والتغيير المتسارع في منظومة القيم والأعراف الاجتماعية مما جعل من الفقه التقليدي يقف عاجزا عن معالجة المساحات التي أفرزتها الحضارة الجديدة في حركة الحياة والواقع.

غير أنه تحدث في مقالته الرابعة عن النسبة بين العدالة والقانون من خلال التساؤل عن مصدر القانون ومن له الحق في تحديد الإنسان وصياغة القانون الذي يتكفل استيفاء الحقوق مع المحافظة على أصل العدالة.

هنا يطرح سروش عدة نظريات في هذا الخصوص وينتهي إلى القول بأن مشروعية القانون[30] لا بد أن تكون مستوحاة من رضا العامة وعلى أساس العقد الاجتماعي لا على أساس مشروعية القوة ولا على أساس الحق الإلهي لفئة رجال الدين ولا على أساس محورية المصلحة النوعية.

أما في مقالته الخامسة يتحرك الدكتور سروش للبحث في مقولة الدين العلماني بوصفه صورة تنطبق على سلوك بعض التيارات الإسلامية التي تنطلق في رؤيتها الدينية من موقع إيديولوجي، وترى أن الدين قد جاء لإعمار الدنيا وإقامة العدل والقسط في أرجاء المعمورة وأن يتحرك الإنسان في هذه الحياة على مستوى إصلاح الحياة الدنيا بدوافع دينية. إلا أن سروش

(30) وهذا الكلام وجدناه من قبل من اهم خواص العلمانية)

يذهب في الغرض من الدين مذهب العرفاء حيث يمثلون نسبة الدنيا إلى الآخرة كنسبة الجنين في بطن أمه إلى العالم الخارجي. (وهذا موضوع سوف نتناوله بشكل أكثر سعة فيما بعد).

وأخيرا نقرأ في مقالته السادسة دراسة عميقة عن كيفية الجمع بين الدين والديمقراطية في الحكومة الدينية، فبما أن هذا المعيار في جميع الحكومات الدينية والوضعية هو العدالة، وهذا المعيار يؤخذ من خارج الدين، أي من العقل العلمي، أمكن الجمع بين الديمقراطية والدين على هذا الأساس، وهذا لا يعني إلغاء دور الشريعة في ترشيد مسار المجتمع المدني والديني.

2 - العلمانية في خطابات سروش

إن البحث في علمانية سروش تنبع من علاقة بين الدين والايديولوجيا، إذ يرى أنه ثمة خطابان في الفكر الإسلامي في العلاقة بين الدنيا والآخرة: الأول: الخطاب الذي يرى غلب الآخرة على الدنيا: وهو بدوره ينقسم إلى قسمين الأول منهما هو "الخطاب الصوفي" الذي لا يكترث بالدنيا ويسعى إلى تحقيق النجاة الفردية، تاركا الدنيا مغلبا عليها طلب الآخرة. أما القسم الثاني فهو الخطاب المهيمن في التراث وفي حقوله المعاصرة، والذي ينظر إلى الدنيا على أنها مجرد قنطرة من أجل الآخرة.

الثاني وهو الذي جاء كرد فعل على تلك الرؤية التي ترفض الدنيا من أجل الآخرة وقد مثل هذا الخطاب كل من: جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، إقبال اللاهوري (1873-1938)، وبازرجان[31]، وعلي شريعتي (1933-1977)، هنا هذا الخطاب يعطي دورا إلى الدنيا في علاقتها بالآخرة فمثلا يذكر قول الأفغاني: إن ترك الدنيا بالمعنى الصوفي أصبح غير ممكن للمسلمين ولا يصح التفوه به، فنحن نعيش في هذا الزمن وفي العالم هناك الكثير من الشعوب تستخرج معادنها وتستخدم قوة الطبيعة لإحياء وأعمار هذا العالم، فلا يصح للمسلمين أن يبقوا على الحاشية والهامش

(31) رئيس وزراء إيران بعد استقالة حكومة شابور بختيار 1979، وهو من السياسيين وقادة المعارضة الإيرانية لحكومة الشاه.

ويكتفوا بالنظر، ولهذا نحن مضطرون إلى الوصول في ميدان المسابقة والتخطيط لحياتنا الدنيوية[32]. وما يقوله علي شريعتي: "إن الدين الذي لا ينفع الإنسان قبل الموت لا ينفعه بعد الموت أيضا "[33] إذ يرى أن هذا النمط من الدين يحمل اسمين معا:

الدين العلماني: لأنه يجعل محل اهتمامه إعمار الدنيا وهو أمر مشابه لما يقوله العلمانيون في الغرب "العلمانيون يفصلون الدنيا عن الآخرة، ولا يهتمون بالآخرة، وفي نظري أن أهم واقعة حدثت في الحضارة الغربية هي أنهم غفلوا عن الحياة الأخروية أو أنكروها، وعلى أية حال أنهم لم يعتنوا بتلك الحياة ولم يحسبوا لها حساب (رضوا بالحياة الدنيا وأطمانوا بها) أي أنهم تحركوا نحو إشباع حاجاتهم الدنيوية ولم يجهدوا مجالا للتفكير في آخرتهم التي لا يشاهدونها فلماذا يتعبون أنفسهم في سبيل ما لا يشاهدون؟"[34] فالدين العلماني هو الدين الذي يقتبس تعاليمه من الوحي لغرض إعمار الدنيا وتدبير أمور هذا العالم أن هذا المفهوم للدين يتنافى مع معتقداتنا الدينية[35].

الدين الإيديولوجي

هنا يحاول أن يعبر عن معنى الايدولوجيا بوصفها بداية من أجل تحديد علاقتها بالدين كما حصلت في الفكر الإسلامي المعاصر.

معنى الايدولوجيا

يرى سروش أنه بالعودة إلى ماركس تصبح الايدولوجيا نوعاً من الوعي الزائف، أي الجهل المركب، وهو يرى أن لا يعلم الشخص أنه لا يعلم ويتصور أنه يعلم. ولكن هي في الحقيقة وعي كاذب وتصور خاطئ. وهي

---

(32) المرجع نفسه، 186.
(33) نفس المرجع، ص187.
(34) نفس المرجع، ص184؟
(35) نفس المرجع، ص181.

مجموعة من الأفكار المنتظمة وليس المتناثرة وتقوم على الوهم والباطل. وتكون هذه الأفكار في خدمة منافع طبقة خاصة وتستغلها قدرة معينة في المجتمع لتحكيم وتعميق سلطتها وتزدري أفكار الآخرين، بحيث أنها تغلب النظرة إلى العالم لدى صاحبها وتجعله موافقا لمصالحها الطبقية، فمثل هذه الأفكار تسمى "إيديولوجيا"[36]. ومن ثم هناك آليات تعمل معها من أجل إقامة خطاب:

الايدولوجيا بوصفها سلاح

غالبا ما يعمل المثقف الشمولي على أدلجة المجتمع من خلال التعامل مع الفكر بوصفه سلاح أو آلية قتل تفترض هناك عدو يحاول اجتثاثه أو إزالته والهدم ولا تقتضي البناء، كما يقول لينين: "أن العمل الثوري يحتاج لنظرية ثورية"، العمل الثوري مفارق إلى أي عمل آخر يقوم على التحول التدريجي، فكونه مفارق تأتي من كونه عملاً يقوم على المغايرة الثورية؛ لأنها تقوم على التحول العنيف الشامل المغاير لما هو قائم وبالتالي هو عمل انقلابي منظم يرفض ما هو قائم ويحرض على تغيره ووسيلته هي العنف من خلال خلق قناعات ومعتقدات لهذا فالإنسان عندما يمتلك نظرية ثورية وهي "الأيدلوجية" يصبح ممتلكاً لخطة أو رؤية، وهي تجعله يدرك جيدا ماذا يصنع وماذا ينبغي أن يزيل ويهدم أي أنها ترسم الأهداف الواجب إزالتها ومسوغات ذلك وبالتالي هي بمثابة حربة بيد معتنقها.

الوضوح والدقة والصلابة

متى يتم تحويل الفكر إلى سلاح فلا مفر من أن يكون "عبارة عن أفكار دقيقة وواضحة وحاسمة"[37]، لكن هذه الخطة -حسب النقطة السابقة- التي ترسم الأهداف لا تقدم له شروحا تحليلية مفصلة من أجل

---

(36) نفس المرجع، ص178.

(37) عبد الكريم سروش، أرحب من الايدليوجيا، ترجمة، أحمد القابنجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، ص149.

مناقشة تحليلية، بل أنها تتبع الطريق السهل العام الذي لا يحتاج إلى رؤية تحليلية وهي لا تتوفر؛ إلا لقلة من الأتباع في حين أن أغلب الأتباع لا يمتلكون هذه القدرة، من هنا نرى أن الأيدلوجية تحاول تكثيف أفكارها في صياغة عامة واضحة في التلقي ودقيقة في رسم الهدف وصلبة تنفي أي اختلاف، وهي أفكار لا تحتاج العقل بل القلب وهي تقوم على التلقين للأتباع وهو من البسطاء الذين يميلون إلى التلقي بدون مناقشة. فعندما يقال الحزب الفلاني يحمل أيديولوجية ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها.

الانتقائية: الشخص الإيديولوجي الذي يحول الدين إلى إيديولوجية، لا يستطيع التعامل مع مفاهيم دينية متشابهة ومحيرة أن يستعملها بوصفها سلاحا قاطعا في عمله، ومن هذه الجهة فان كل ايدولوجيا تستخرج من قلب الدين ستكون انتقائية.... كما يستخرج النحات من قلب الصخرة تمثالا حجريا، سواء قلنا أن هذا التمثال كان موجودا في الصخرة وجاء هذا الفنان وحرره من الصخرة، أو لم يكن فيها وأن الفنان هو الذي نحته وصنعه "[38]، فالتلفيق لا ينتج فكر برهاني بل أفكار عامة قابله أن تحوز إجماع لدي العامة وقادرة على تحريكهم.

تناسب السلاح مع العدو

من أهم خواص إيديولوجية الخصومة مع العدو بمثابة الضد على الطريقة المانوية -مجازا- لأنه بدون عدو لا حياة لها "إذا قلنا بوجود الصلابة والوضوح والحدة في الايدولوجيا، فترتب على ذلك أن هذا السلاح ينبغي أن يكون متناسبا مع نوع العدو ونوع المعركة والقتال"[39].. هذا العدو بمثابة الضد القيمي والوجودي ويمثل التضاد الواجب إزالته فتنظر إلى ذاتها بوصفها تعبر عن "الوفاء والتضحية" وتنظر إلى العدو الخصم بوصف اديولوجيات الخصوم تعبر بل وتجسد "أقنعة تتستر" وراءها نوايا خفية حقيرة ولئيمة.

---

(38) المرجع السابق، ص149.

(39) المرجع نفسه، ص150.

إيجاد الحركة لا طلب الحقيقة

إذ كانت النظرة الأيديولوجية تعني أنه يتخير الأشياء، ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الحق فهي عبر ما تنتجه من تأويلات تعمل على اختلاق مخيال عقائدي يتأول الأحداث انطلاقا من رؤيته المحكومة بمصلحته الفئوية أو الحزبية فهذه الرؤية تعمل وتحرض على الانقلاب الاجتماعي أو السياسي أو الديني حتى يتواءم الواقع مع الفكرة الإيديولوجية التي تحملها الجماعة الانقلابية من أجل تحقيق هذا فهي تعمل على إيجاد الحركة ولا تطلب الحقيقة؛ لأنها لا تعلل أو تحلل الأخطاء من أجل تجنبه "فالحركة تتزامن مع القلق وعدم الصبر والخروج عن الاحتياط بينما الطالب للحقيقة"[40].

الايدولوجيا تتعلق بمرحلة التأسيس لا الاستقرار

فإنها تمر بمرحلة التأسيس التي تمثل مرحلة الدعوة أو النضال الذي يسعى إلى تغير الواقع القائم حتى ينطبق على الرؤية التي يجملها الحزب أو الجماعة.

العلاقة بين الدين والايدولوجيا

يبدو أن سروش ينتقد التصور الإيديولوجي الذي يربط الدين بالحياة من خلال حديث عن فئة اسماهم "المثقفون الإسلاميون"، من خلال علاقتهم الشديدة بالدين هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى علاقته بالحياة العزيزة والكريمة في هذا العالم، فعندما كانوا يرون أن غير المتدينين (الغرب) توجهوا لأعمار الدنيا واستفادوا من قوى الطبيعة لإيجاد حياة أفضل في نظامهم الاجتماعي وفي مقام تقنين القوانين في المجتمع البشري والكثير من المعطيات الحضارية الجديدة، وفي نفس الوقت فان حكوماتهم (أي الغربية)، لا تهتم للدين حيث وضعوه في الكنائس والمعابد وطرحوه

(40) المرجع السابق، ص151.

من ميدان السياسة والاقتصاد والاجتماع وتركوا ذلك للعقل، ومن هنا واجه الإسلاميون وعلماء الدين هذه الحالة فآثرت فيهم الاهتمام في الحياة الكريمة في الدنيا أيضا[41]. وقد انطلقت هذه الرؤية من فرض مفاده "بأن الدين يكون للدنيا والآخرة"، إن عامة المؤمنين عندما يواجهون هذه الفرضية يقولون أن الدين جاء لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، ومن هنا تتسرب الايدولوجيا مع دخول الدنيوية في مفهوم الدين، فعندها ندعى أن الدين للدنيا والآخرة فنحن عملا فتحنا نافذة لدخول الإيديولوجية إلى داخل المفهوم من الدين[42]. ثم إنه يصف هذا المسعى لدى هؤلاء المصلحين الذين وسمهم "بالدين الإيديولوجي" في قوله: "فالدين الذي لا يضمن السعادة والعزة والاقتدار لأتباعه في هذه الدنيا فانه ليس دينا حقا، هو معنى إيديولوجية الدين، وهذا المعنى لا يتنافى مع كون الإنسان متدينا وملتزما بالإحكام الشرعية"[43].

نقد سروش للدين العلماني والإيديولوجي

يبدو أن سروش هنا، يعتمد من خلال خطابه إلى الجمهور عملية التورية والمجاز بدليل أنه وضع عنوان الكتاب الدين العلماني وكأنه مقابل للدين الإيديولوجي، في حين هو يعتبر الاثنين واحدا لأنهما يعتمدان على الربط بين الدين والواقع/الدنيا فهم بنظره أقرب إلى الاتجاه العلماني واقرب إلى الايدولوجيا بكل حمولتها الدلالية التي أطنب في تحليلها، ثم إنه يعارض موقف الاصطلاحين (الأفغاني، وعلي شريعتي) من تأييدهم لمسارات العرفان والتصوف خصوصا في حرصهم على ضرورة عدم الاكتفاء بتغيير النفس بل تغيير العالم كما طرحها ماركس[44] غرامشي (1891-

(41) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ص185.

(42) المرجع نفسه، ص183.

(43) المرجع نفسه، ص187.

(44) كما يشير سروش الى ماركس: " إن الايديولوجيا هي التي تتكفل عملية المصالحة الذهنية مع الواقع، مثلا عندما يعيش جماعة من المحرومين في أجواء مشتركة مليئة بالظلم والفقر والجوع والبؤس، فإما أن يتحركوا على مستوى انتحار جماعي، أو يتحركوا على مستوى الثورة

1937) وتبناها شريعتي ويبدو أن سروش كان من خلال العرض يتبنى هذا التمشي، من خلال شرحه الذي يتطرق فيه إلى القول: يرى من خلال استشهاداته العرفانية إلى ضرورة أن يصعد الإنسان بهدفه ويسمو بالغايات إلى الأمور المعنوية ولا يكتفي في إعماله لغايات دنيوية بقوله: "نحن نتصدى للظالمين ونتحرك في خط تحقيق العدالة لأن الظلم يشكل مانعا أمام رؤية الله والإيمان بالله هو الدافع لنا على التصدي للظالمين والجبابرة، فينبغي الالتفات بدقة إلى التابع والمتبوع والخادم والمخدوم في أغراضنا الدنيوية. وينبغي أن نلتفت إلى أهدافنا العليا في حركة الحياة في نفس الوقت الذي نمارس أعمالنا الدنيوية، وهذا المعنى لا يتنافى مع رسالة الأنبياء التي هي "التخلص من الجوانب الدنيوية والتحرر منها" وهذا يحتم على الإنسان أن يهتم بالدنيا لا كما يتصور المتصوفة من أن ذلك يعني ترك الدنيا وعدم الاهتمام بها بالحاجات الدنيوية، بل مراد الأنبياء أن الإنسان يجب أن يأخذ حصته من الدنيا ويعمل على إشباع حاجاته البدنية لكي لا تكون عائقا أمام أهدافه العليا ولا تشغل ذهنه في أمور أخرى... فعندما نؤمن حاجات البدن يمكننا أن نتفرغ لحاجات الروح، وهذا هو المعنى الدقيق لترك الدنيا والتحرر من متعلقاتها لا كما يظن المتصوفة" في حين أنه كان يعني موقف آخر يقوم على ثوابت مختلفة نجده فيها ينحو منحى ليبرالي يفصل بين الدين والحياة العامة وهذا ما جاء في ملامح هذا الدين تحققي يقوم على الكشف الصوفي وبهذا أنه يقوم بإعادة فهم لدين عبر إعادة ترسيم حدود الحرية عبر غناها بالبعد المعنوي الذي تجاهلته الأفكار السياسية ومن ناحية أخرى يعيد ترسيم المعنى عبر إعادة فهم دور الدين في التحريض على تغير الواقع من خلال البعد الباطني النفسي على مستوى الحرية والبعد الاجتماعي على مستوى العدالة.

وتغيير الواقع، وإذا لم يتمكنوا من ذلك فلابد لهم من التعايش مع هذا المحيط الصعب فيقبلوا به على مضض، وتدرجيا يوحون لأنفسهم إنهم يعيشون في أجواء جيدة وحياة طيبة "عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، النجف الاشرف، (د.ت)ص217.

أما البعد النفسي فهو يرى في كلام المتصوفة الصواب في ما ذهبوا إلية من التحرر من الروابط المادية إلا أنهم غير موفقين في الابتعاد عن الدنيا و"لكن حصرهم للحرية في عالم الباطن وعدم الاهتمام بالظاهر والخارج هو الخطأ، حيث تصوروا أن القضاء على العدو الباطني يستلزم القضاء على العدو الظاهري، في حين أنهم بانعزالهم عن الحياة السياسية فسحوا المجال للعدو الظاهر ليتوغل أكثر في مفاصل المجتمع الإسلامي حتى أنه أستطاع منعهم من جهاد عدوهم الباطني، فالمسألة المهمة هي أن الجهاد الأكبر "جهاد النفس" يكمل ويدعم الجهاد الأصغر "جهاد العدو الخارجي"، أي إن أحدهما يهيئ الأرضية للأخر ويعمل على ترشيده ودعمه"[45]. بالمقابل يرى أن في الوقت الحالي هناك من اهتم بالعدو الخارجي وأهمل العدو الداخلي في حين أن سروش يؤكد: نحن نطالب بشيء واحد وهو الحرية، من أجل تحصيل هذا الهدف علينا أن نتحرك بجدية نحو تحقيق العدالة في الخارج والاعتدال في الباطن. وهو يصب في العامل الاجتماعي فعلماء الأخلاق يرون أن المجتمع العادل هو المجتمع الذي يعيش جميع إفراده بصورة معتدلة في واقعهم النفساني ولكن النظريات السياسية في العصر الحديث جاءت بشيء أخر مفاده أن الحكام والمسئولين يجب تحديد قدرتهم من الخارج بحيث إنه إذا أرادوا الانحراف عن جادة العدالة فإن جهاز الحكومة الحديث لا يسمح لهم بشيء من ذلك".

الواقع أنا وجدنا أفلاطون من قبل في "الجمهورية"رصد دور الملك الفيلسوف أو الإمام -بالعرف الإسلامي- ورصد فيه اشتراطات إلا أنه عاد في كتاب القوانين وحد من الضرورة أن يقيد الحاكم بالقانون وهو بالعرف الحديث المؤسسة الدستورية. كما هي عند مونتسكيو من بعد.

وهنا يرصد سروش غياب الحضور الجدي لله تعالى في الواقع النفسي والاجتماعي للناس بحيث يرى الإنسان نفسه في محضر الله تعالى، وهذا المعنى غائب في الفهم الحديث مما يجعل مشكلاتنا في عالمنا المعاصر هي

---

(45) المرجع نفسه، ص170.

وجود الأشخاص الذين يتحدثون عن الحرية والعدالة لكنهم لا يأخذون الحقيقة الإلهية بجدية، وهذا المعنى أيضا مختلف كثيرا عن مجرد التدين والالتزام بالتكاليف الشرعية.

وبذلك يخالف سروش التصورات التي انتقدها وأسماها الدين العلماني أو الأيدلوجي المتدين، فهي تجعل رسالة الدين في خدمة الدنيا وهي بهذا تجعل منه قوة شاملة وجامعة للجوانب الأخروية والدينية، وتستدل على نجاحه في الآخرة من خلال نجاحه في الدنيا كما جاء في حديث "شريعتي" بمعنى أن التصور هذا يوسع من سلطة الدين حتى تكون شاملة الدنيا والآخرة.

أما الرؤية التي ينطلق منها سروش فهي تحاول الفصل بين الدين والدنيا بمعنى أنها تريد التأكيد بأن رسالة الدين "في الأصل هي لتأمين السعادة الأخروية". وليست السعادة الأخروية تابعة للسعادة الدنيوية بل هي مستقلة عنها. وطبعا هناك انسجام بينهما، فالهدف من الدين في الأصل إنما هو هدف أخروي لا دنيوي، وهذا لا يعني عدم إيديولوجيا الدين، فالدين يتطرق إلى السعي الدنيوي في دائرة عدم إيجاد المزاحمة للآخرة ولدفع الموانع التي تمنع الإنسان في حركته المعنوية بطلب السعادة الأخروية، فيعطي حصة الدنيا حتى لا تزاحم الآخرة" هنا سروش يمارس الفصل في شمولية الدين والإيديولوجية الدينية فيجعلها فقط متعلقة بجانب التعبدي وهو عينه التصور الليبرالي القائم على الفصل بين الدين والدولة وتحويله من نطاقه الشمولي إلى نطاق العلاقة الفردية في العلاقة مع الله من خلال القول أن الإيمان الديني مقوم بالرضا الباطني، والانتخاب الواعي للدين لا من موقع الخوف والإكراه والتلقين"[46].

ثم إنه يخلص إلى القول: إن الهدف من الدين غير الإيديولوجي، تأمين السعادة الأخروية، وأما الحياة الدنيا فإنما هي مطالب بتتبع الحياة الأخروية، ولهذا فلا ينبغي أن تكون مزاحمة لها، بهذه الصورة تكون مورد

---

(46) المرجع نفسه، ص193.

اهتمام الدين، وهذا المعنى من الاهتمام لا يعني وضع البرامج الاقتصادية والسياسية لإعمار الدنيا من قبل الدين كما يتصور أصحاب الدين الإيديولوجي، ففي هذا العصر يتم التخطيط لإعمار البلاد والنهوض بالاقتصاد والتعليم والصحة والصناعة والتنمية والزراعة وأمثال هذه الأمور الموارد ولا يمكن تأطير الدين بإطار إيديولوجي ضيق[47].

وهنا يشير إلى طبيعة الوعي العقلاني الذي يفترض الرجوع إليه في إدارة الأمور الدنيوية وفهم الدين أيضا إذ يشير إلى عناصر هذا الوعي العقلاني بالآتي:

أ - إنها العقلانية التي تقوم على إيجاد التعادل والتوازن بين الأصول والمباني الفكرية من خارج دائرة الدين وبين التعليمات والقيم المستوحاة من النصوص الدينية.

ب - إن هذا الوعي بدوره يضفي عامل الصحة على التحولات في دائرة الفهم الديني للافراد.

ج - الاعتراف الرسمي بهذه البلورالية والتنوع في الفهم الديني سيلقي على نمط العلاقة بين جهاز السلطة وأفراد الشعب ويساهم بتكريس حالة الانعطافة والمرونة في تحمل الأخر المخالف في وعي الأمة ويمنح الرعايا حقوقهم المشروعة ويحد من قدرات السلطة والحكومة بقيود النظام الديمقراطي ويجعلها تتحرك في خط الإنسانية والعقلانية والعدالة[48].

خاتمة

إن سروش يؤسس إلى تصور عن الدين ذا طابع فردي متأثر بالتحولات التي طرأت في اللاهوت المسيحي كما في تصورات تليش[49]: بأن الله فقط

---

(47) المرجع نفسه، ص194.

(48) المرجع نفسه، ص201،

(49) عدّ بول تلّيش (1886-1965م) إحدى اللحظات المتوتّرة في التاريخ المسيحي الحديث. ذلك أن التشكّل الديني لهذا اللّاهوتي، فضلاً عن التحولات الفكرية العالمية التي كان

ممكن أن يكون موضوعا لهيامنا الغائي أو يكون غير مشروط[50] تلك التحولات التي نلمسها في تصوراته عن الدين الليبرالي، فعند المقارنة بين المجمع الليبرالي والمجتمع الديني يقول "إن الخطاب الديني وخلافا للخطاب الليبرالي لا يشجع على النقد والاستفسار بل يشجع الناس على الإيمان واليقين فالسؤال يعتبر مهما بمقدار أهمية الجواب، في حين أن الليبرالية تشجع على النقد والسؤال، والمجتمع الحافل بالنقد والأسئلة هو المجتمع الجيد لا المجتمع المبني على التعبد واليقين، فالتعقل يفهم من خلال كثرة الأسئلة، وهذا التفاوت الأساسي بين المجتمع الليبرالي والمجتمع الديني الذي تحكمه حكومة دينية فالنسبة بين المجتمعين ليس نسبة تضاد بل نسبة أم غير متعين مع أمر متعين "وهنا يفرق بين الفهم المتعين نجده في الإجابات الخالدة : من أنا ؟ ومن أين أتيت، والى أين أتوجه، ولأي غرض خلقت؟ وما معنى السعادة؟ ولماذا كل هذه الآلام؟ والعذاب؟ وما معنى الحياة؟ وكيف ظهر العالم؟، وأمثال ذلك. موقف الدين من هذه الأمور متعين رغم التغيرات التاريخية للفهم وتعرض للقبض والبسط والتكامل والتحول. .. في حين القراءة الليبرالية للدين هي أن لا يكون للدين موقف معين وجواب محدد بالنسبة للأسئلة التي تهم الإنسان، وأن لا يحتوي في رصيده سوى الأسئلة فقط، وأن لا يكون الجواب واضحا ومعينا، فالجواب قطعا سلبي، وإن كان المراد أن يتمكن المتدينون والمؤمنون من تحصيل الجواب من الأسئلة بكامل حريتهم[51].

وقعها مؤثرا عليه، طرحت أمامه عديد الأسئلة الحرجة بشأن علاقة اللاهوت بالثقافة وبالتحوّلات الاجتماعية والتاريخية. فضمَن أيِّ تأويلية يمكن للدين أن يجاري بنى التفكير الحديثة، خاصّة وأن التأقلم مع أنظمة الوعي المستجدّة مشروط بطروحات تأويلية مستجدة للنصّ المرجعي المطلق قراءةً وفهمًا؟ بول تلّيش واحد من تلك الثلّة التي استشعرت مسؤولية التجديد في التاريخ، من خلال السعي لإعادة تشكيل نسق الحقائق الوجودية وصياغتها، بصفتها عملية مستجدة مع كل جماعة بشرية، تأتي ضمن الوفاء للمنطلق، للمرجع، والالتزام بالواقع وتحوّلاته، داخل توازن الرؤية.

(50) حمد جعفري، العقل والدين، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2010، ص71.

(51) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص304.

الدرب الرابع عشر

العلمانية ومسألة تفعيل الفضاء السياسي العربي
-برهان غليون "أنموذجاً"-

أ. موسى بن سماعين*

استهلال إشكالي

أخذت العلمانية حيزا معتبرا من فكر برهان غليون، شأنه شأن سائر المفكرين العرب، لما لها من علاقة بتطور الدولة في العالم العربي/ الإسلامي الحديث والمعاصر، إذ تعكس مستوى من التأثر بالفكر الغربي الحديث، وتترجم تطورا معينا من العقلنة الموضوعية للممارسة السياسية، مثلما تترجم إدراكا ووعيا يحيل إلى العلمانية نظرية ومفهوماً.

يقف المرء مندهشا أمام استطاعة الإصلاحية الإسلامية -فضلا عن رواد النهضة- التعاطي مع موضوعة العلمانية، حتى أن بعض روادها لم يجد حرجا من إقرار مبدأ العلمانية من داخل الدين، إلى الحد الذي قيل معه إن الإسلام دين علماني،[1] في مقابل الارتباك الذي يعانيه الفكر العربي

(*) شعبة الفلسفة، جامعة الحاج لخضر.

(1) يصنف البعض عمل علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" ضمن البعض القائل بعلمانية الدين الإسلامي، والقول بهذه الفكرة، يمثل موقفا في الفكر العربي المعاصر، من ممثليه حسن حنفي الذي يقول: "الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثمة لا حاجة له لعلمانية زائدة"

المعاصر أمام مسألة العلمانية، دليل ذلك السجال السائد بين تيارات الفكر العربي المعاصر، والذي يشعرنا بأننا أمام فكر يتخندق ويتربص بالآخر، كما يدل ذلك على عدم انتباه المفكرين العرب -حسب غليون- إلى الاستخدام التلقائي لمصطلح العلمانية، وكأنه واضح المعاني، محدد المعالم، إن التعاطي مع العلمانية كما نضجت في الفكر الغربي، فكان من نتائج ذلك وقوع الفكر العربي في مساجلات، تمثل واحدة من الاثنين إما أن تكون العلمانية عقيدة تناهض الدين وترفضه وتتجاهل تأثيراته الاجتماعية والسياسية ومساهماته في بناء المجتمع، بل لا ترى منه سوى مؤثرا سلبيا وجب التحرر منه، وإما أن تكون العلمانية شبهة وسوء تدبير يراد بالإسلام والمسلمين، ومن ثمة فمن نعت بالعلماني فهو في أحسن تقدير غير متدين.

هكذا ضاعت الحقيقة بين الانتصار الإيديولوجي للعلمانية ومناهضتها، وغاب التحليل الفلسفي والتاريخي للمصطلح، ولم يعد الفكر العربي قادرا على فرز الأمور، كأن يكون قادرا على الإجابة على السؤال: ماذا نقبل من العلمانية؟ هل العلمانية هي ما نشأ في أوربا من خلال الصراع بين السياسة والدين، أي بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة؟ هل الإشكاليات العقائدية التي طرحتها المسيحية هي التي طرحها الإسلام؟ ألا يمكن أن نطور مفهوما للعلمانية يضمن للسياسة ممارسة حرة فيها قدر من العدالة، ويسمح في الآن نفسه للدين أن يمد أعضاءه بروح أخلاقية لما له من سمو روحي؟

فرضت هذه الإشكالية على غليون تتبع المنبت الغربي للعلمانية وكشف الفرق بين الكهنوت المسيحي وبين الإسلام البعيد عن هذه الشبهة، ثم: كيف تغلغل المصطلح في العالم الإسلامي؟ هل كانت له علاقة بالطائفية ومشكلة الأقليات؟ ثم كيف تغلغل المصطلح أكان بفعل الدولة التحديثية الاستبدادية؟ كيف ينبغي أن نفهم الصراع حول العلمانية؟ ألا يمكن تحريرها من المماثلة الغربية وجعلها عنصرا فاعلا في بناء الفضاء السياسي العربي؟

راجع محمد عابد الجابري وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، الدار العربية للعلوم، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، ص76.

1 - المنبت التاريخي للعلمانية

ينبغي النظر إلى العلمانية من وجهين «الأول إجرائي سياسي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة، ومضمونه نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام»[2] وهو الجانب الذي حاز حجما كبيرا من مناقشات المفكرين في العالم العربي، أما الثاني فهو نظري «فلسفي يفيد إدارة الرأسمال الفكري وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسماوية»[3] وهذا هو الجانب الذي لم يلق العناية الكافية في الفكر العربي المعاصر.

يستقي غليون هذا المعنى المزدوج للعلمانية من تاريخ أوربا المسيحية، التي أنبتت هذا المصطلح، ذلك أن نشوء العلمانية كان في رحم نشأة الدولة وصيرورتها في المجتمعات الغربية، فقد سعت الدولة عبر تاريخها الطويل إلى انتزاع حيز خاص بها، يتمثل في تعيين مجال سياسي يختلف عن الدين، فهي تمد جذورها في بنية الفكر الديني المسيحي الأول، الذي قام على التمييز بين مملكتين مختلفتين متعارضتين الأولى مملكة الله والروح والنور والقيم المثلى، تقابلها مملكة الدنيا والجسد واللذة، وهي فكرة مستقاة من العبارة الشهيرة التي تنسب إلى المسيح عليه السلام «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، والتي فهم منها الفصل بين متطلبات الدنيا ومتطلبات الآخرة، غير أن غليون يرفعها إلى المسألة السياسية، «ولعل الجذور الحقيقية لنشوء الميول العلمانية كامنة في صيرورة تكون الدولة نفسها في المجتمعات الغربية»[4] فالدولة كانت تبحث لنفسها عن مجال خاص يميزها عن الكنيسة التي هيمنت على الروحي والمادي، الديني والدنيوي، الإلهي والسياسي وما صراع الملك الفرنسي التاسع (1214-1270) ضد الإقطاع لتوطيد السيادة

---

(2) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط4، 2010، ص322.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص335.

الملكية، سوى تأكيد لمسعى انتزاع هذا الحيز من خلال توظيف الدين لصالح السياسة (الحملات الصليبية*). هيمنت الكنيسة بعد ذلك على الشأن العام وأخضعت المجتمع لنظام صارم من القيم التي تنكر الملذات الدنيوية، وتنكر الجسد لصالح التقشف والسمو الروحي، وبحلول القرن السادس عشر كانت الدولة تعيد الهيمنة على السياسة.

كان الفكر السياسي الأوربي بداية من ميكافيلي (1469-1527) - الذي تختلف الأحكام بشأنه ليوصف بالشيطان من قبل البعض وبالملهم الذكي من قبل البعض الآخر- يتجه نحو تحرير الدولة من سيطرة الكنيسة، وأكثر من ذلك حملها مسؤولية التمزق الذي أصاب إيطاليا «لقد جعلنا ميكافيلي نطرق أبواب عالم جديد فلقد تم الوصول إلى الغاية المبتغاة وأصبحت الدولة تامت الاستقلال»[5] بزغ نور عصر النهضة في أرجاء أوربا وتأثر به عقلانيو عصر الأنوار منتصرين للدولة على حساب الكنيسة، يذكّر مارسيل غوشيه بهذا العمق التاريخي للعلمانية حينما يقول: «إن تاريخ العلمانية في هذا البلد (فرنسا) يرتبط ارتباطا حميميا بتاريخ الدولة باعتبارها أحد المحركين الرئيسيين لمسار الخروج من الدين»[6] الخروج من الدين لا يعنى إنهاء وجوده، بل يعني خضوعه للدولة وليس العكس، في هذا السياق نمت الدولة الحديثة التي أعلنت برنامجا واضحا يتمثل في وضع حد نهائي لسلطة الكنيسة الاجتماعي والسياسي، من خلال الرفع من قيمة العقل والجسد الذين جحدتهما الكنيسة، هنا يأتي الوجه الآخر للعلمانية من جهة كونها رافعة لقيمة العقل وتراكم المعرفة العلمية. وترسيخ المشاعر المادية والدنيوية، إنه الوجه النظري لها، «من قبيل إحلال الروح الوضعية والنسبية

(*) قاد الملك لويس التاسع الحملة الصليبية على مصر سنة 1247 وأسر فيها، ثم قاد الحملة الصليبية الثانية سنة 1270 على تونس، وتوفي فيها بالطاعون.

(5) أرنست كاسرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 1975، ص191.

(6) مارسال غوشييه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، م، د، و، ع، لبنان، ط1، 2007، ص49.

محل المعتقدات الدينية الكلية»[7]، وهي عند المنظرين المتحمسين لها علامة من علامات نضج الوعي الذي أدركه الإنسان بفعل الفتوحات العلمية التي كشفت مجاهل الكون وأسرار الحياة، إنها زمن الرشد العقلي، وهي تمثل الحداثة بصورة من الصور.

هذا هو حال العلمانية في العالم الأوربي، التي نشأت وتطورت في أحضانه، بدءا بالإشارة إلى تمييز الديني عن الدنيوي مرورا بالصراع العلني والمضمر بين الكنيسة والدولة وصولا إلى بناء النظريات العلمانية تلك التي تتأسس على نمذجة نظرية تتحدد بموجبها الهوية الحداثية للإنسان الأوربي الحديث والمعاصر، يكون غليون قد وضح المنبت الأوربي للعلمانية في ظل صراع الكنيسة مع الدولة.

2 - العلمانية في العالم العربي الإسلامي

لم تشهد العلاقة بين السياسي والديني في العالم العربي الإسلامي، نفس المسار الدامي الذي شاهدته أوربا، فإذا أخذنا العلمانية بوصفها فصل الدين عن مؤسسات الحكم الزمني، فإن الدولة في العالم العربي الإسلامي نجحت في الاحتفاظ بمركزها دون الحاجة إلى بناء حيز مستقل عن الدين في ممارسة القسر الاجتماعي (الحيز السياسي) أو في تحقيق الشرعية والقانون بمعنى أن الدولة في العالم العربي الإسلامي نجحت في بناء حيز لها من خلال نجاحها في امتلاك الشرعية الدينية كقانون لها.

هنا يبدو الفرق جوهريا بين عالم مسيحي كانت العلاقة فيه بين الدولة والدين علاقة متوترة قوامها التنازع، تدعي الكنيسة أحقيتها في توجيه ضمائر الناس كونها تمثل الواسطة بين الله والإنسان، لا يصح إيمان المرء إلا برعاية أو وصاية من الكنيسة وفي الآن نفسه تدعي الدولة شرعية الحكم وتنظيم شؤون الناس بمقتضى الواقع وحيثياته.

---

(7) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، (المفاهيم والسياقات)، مركز الجزيرة للدراسات، قطر،الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان،ط2008، 1،ص19.

هكذا شهدت أوربا بداية العصر الحديث مسارا داميا، تذكر كتب التاريخ أن الكنيسة التي احتلت منذ الغزو البربري الجرماني الذي دمر الإمبراطورية في الغرب الأوربي، مركز السيادة في التنظيم الاجتماعي، وكانت المقر الأول للسلطة الاجتماعية حتى القرن السادس عشر، قد أخضعت المجتمع لنظام صارم من القيم التي تنكر نظريا المصالح الدنيوية والأرضية، وتنكر الجسد وتبجل الروح التي تقيم سلطتها المطلقة والحصرية خلافا لذلك في العالم الإسلامي، إذ كان الطابع الإمبراطوري للدولة الإسلامية، وهي كذلك تسمى إسلامية، جعلت في نفسها الشرعية الدينية كأداة لمنع الانقسامات أيا كانت، لذا كانت الدولة الأسبق في بناء مؤسسة دينية بما يضمن لها الولاء.

إلى هنا لا معنى للعلمانية من حيث هي فصل السياسي عن الدين، في ظل هذه الدولة يتماهى السياسي والديني، فالخليفة أو السلطان هو الإمام الذي يجب طاعته، قد يكون للعلماء الفقهاء الحق في نقد الأوضاع لكنهم لم يشكلوا خطرا على الدولة ولم يكونوا هيئات موازية للدولة، أو منافسة لها، تتصارع معها ولم يضطر الحكام السلاطين إلى الاصطدام بسلطة الدين كما حصل في أوربا، لا وجود لسلطة دينية تشبه أو تماثل الكهنوت المسيحي، ولا وجود لهيئة تكون واسطة بين الله والإنسان «لذلك لم يحتج الأمر هنا لظهور العلمانية كنظرية تحرير للدولة من سلطة الكنيسة، لاستقلال الديني والدنيوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية...»[8].

لا محل للعلمانية في الدولة الإسلامية التقليدية، ليس من جهة كونها إجراء علميا أداتيا تنفصل فيه السياسة عن سلطة الدين فقط، بل من جهة نظرية أيضا، فإذا كانت العلمانية في أوربا تمثل توجها يحرر العقل من الوصاية اللاهوتية، فإن الإسلام هو الدين الذي فسح للعقل أن يتأمل، بل أوجب عليه التدبر والنظر والتفكير، مما أهل هذا العقل أن يؤسس المجال المدني، حتى أن البعض جعل من الإسلام دينا علمانيا، والمعنى المراد أن

---

(8) برهان غليون، نقد السياسة، مصدر سابق، ص339.

الإسلام يختلف عن المسيحية، وهو ما دأب الشيخ الإمام محمد عبده على بيانه في ردوده على فرح أنطون في مجلة الجامعة ومنها «أن الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسعه للقريب بميزان واحد وهو ميزان احترام العلماء للعلم.»[9] خلافا للمسحية ممثلة في الكنيسة، التي اضطهدت العلم والعلماء فحق فيها الفصل بين الدنيوي والديني «ولو كنت ممن يحب الجدال في الدين لعددت فيما ذكرته من عناصر الدين المسيحي ما تضمنته قول بعض الناقدين عند الكلام على الحروب المسيحية واضطهادات الكنيسة»[10].

وفي نفس السياق تصب أعمال جمال الدين الأفغاني، الذي يقر أن الدهريين (العلمانيين) ليسوا صناعة إسلامية، بل هو «أسلوب من السياسة الأوروبية أجادت الدول اختياره، وجنت ثماره، فأخذت به الشرقيين لتنال مطامعها فيهم»[11]، فالعلمانية منتج غربي، روجه الإنجليز للمساس بوحدة المسلمين، باسم العلم والمدنية.

حاصل هذا التحليل أن الإسلام كدين لم يجبر معتنقيه أن يفصلوا بين الدين والسياسة، ولا يمكن أن نجد للعلمانية حضورا في تاريخ الدولة الإسلامية.

لذا يطرح غليون السؤال: من أين للوعي الإسلامي بطرح مشكلة العلمانية؟ أهي نزوع من الطائفية فرضته مشكلة الأقليات؟ أم أن العلمانية عمل سياسي تزامن من ظهوره مع تحديث الدولة؟

يتصدى غليون لهذه الإشكالية بشيء من الإسهاب في كتابه المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، فالدعوة إلى العلمانية في أصلها منتج غربي كما أوضحنا أما في العالم العربي الإسلامي، فإن إشكالية فصل الدين عن الدولة

---

(9) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، دار الفرابي، لبنان، أنيب(ANEP) الجزائر ط3 2007 ص237

(10) المرجع نفسه ص246.

(11) جمال الدين الأفغاني، التعصب في مجموعة مؤلفين، أضواء التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، لبنان ط1 1993، ص36.

«مصطنعة منقولة عن الغرب»[12] لا توجد في العالم الإسلامي مؤسسة دينية تراقب الضمائر أو تمنع حرية الاعتقاد، بل الرقابة القائمة هي رقابة الدولة التي تمنع الناس من التعبير والتفكير والاعتقاد، إن خطأ النخب المثقفة الحديثة ينبثق من ربطها للعلمانية بتخلف الدين وهذا بالضبط ما نلمسه من السجال الذي دار بين فرح انطون (1877-1922) ومحمد عبده ومعه تلميذه رشيد رضا، أو بصيغة أوضح ما نقرأه عند رهط من المتنورين العرب من أمثال بطرس البستاني (1819-1883) وناصف اليازجي (1800-1871) وجرجي زيدان(1861-1914)، ومعظم هؤلاء انحدر من انتماء مسيحي، مما يعني أنهم كانوا أكثر تماسا مع أوربا الغربية المسيحية التي كانت تتدخل باسم حمايتهم، وهذا التماس يظهر في ممارستين الأولى ثقافية تتجلى في نقل إشكالية العلمانية من بيئة غربية مسيحية نجحت في تخطي عقبة التخلف الذي طال أوربا في العصر الوسيط وما رافقه من حروب دينية والدخول في الحداثة ما تعنيه من عقلانية وحرية ونزعة إنسانية، إلى بيئة إسلامية اعتقد خطأ بأنها مغلقة وتحمل نفس مواصفات المسيحية الغربية. وثانية سياسية، إذ تتضمن دعوة النهوض بين العرب إلى العلمانية، حماية للأقليات من باب أن إقحام الدين في الحياة السياسية والاجتماعية، قاد إلى تحييد وعزل الأقليات الدينية عن الشأن العام مما أدى إلى طرح مشكلة الطائفية، ومن ثمة فإنصاف الأقليات وتجاوز مشكلة الطائفية لا بد أن يمر عبر التساهل الذي نظر له فرح أنطون وهو «أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان. لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله سبحانه وتعالى أشرق شمسه في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار معا فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولا يضيق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده»[13]، وتحقيق التساهل وتجاوز مضايقة الأخر أي الأقليات، توجب فصل الدين عن السياسة «لأن السلطة الدينية لا تقدر على هذا التساهل»[14].

---

(12) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطبيعة، لبنان ط1 1979، ص82

(13) فرح انطون، ابن رشد وفلسفته (مرجع سابق) ص257.

(14) المرجع نفسه ص258.

هكذا تتسلل العلمانية إلى العالم العربي الإسلامي، تحت طائلة التحضر والتقدم وتحقيق الإخاء الإنساني بديلا للإخاء الديني وعموما عدد أنطون خمسة أمور كبرى تدفع لفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

الأول: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة للإنسانية.

الثاني: الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم.

الثالث: ليس من شأن الدين التدخل في الأمور الدنيوية «لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة»[15].

الرابع: ضعف الأمة واستمرار ضعفها مادامت جامعة بين السلطتين الدينية والمدنية وما يترتب على ذلك من اضطهاد للذكاء.

الخامس: استحالة الوحدة الدينية، ومن ثمة فالجمع بين الدين والسياسة سبب للاضطرابات والفتن.

ولم ينقص إلا أن يقول انطون أن مشكلة الأقليات ومسألة الطائفية من بنات الدين الإسلامي وحلها لا يكون إلا بفك الارتباط بين الدين الإسلامي والشأن العام، وأن يبقى الدين شأنا شخصيا وعلاقة بين الفرد وخالقه، وهذا بالضبط ما رفضه غليون، فلا الدين سبب للطائفية ولا العلمانية مصدرٌ للحرية.

3 - العلمانية والطائفية والاستبداد

دعا غليون إلى إعادة النظر في المماثلة بين علمانية الغرب وعلمانية الشرق، علمانية الغرب كانت نتيجة صراع عنيف بين السياسة والدين، أما العلمانية في العالم العربي فهي اختيار وتوجه أرادته الدولة التحديثية، دولة التنظيمات التركية ودولة محمد علي في مصر.

إن خطأ دعاة العلمانية في العالم العربي الإسلامي منبثق من تصورهم بأن التاريخ الذي مرت به أوربا المسيحية هو الذي يجب أن يمر به العالم

(15) المرجع نفسه ص264.

الإسلامي والأصح «أن التاريخ في كونيته يحمل التعدد التفاوت والاختلاف. فمن المنطقي أن الأسباب إذا اختلفت، اختلفت معها النتائج. والأسباب التي قادت الغرب إلى النظام الاجتماعي الذي هو نظامه الآن... مختلفة في الجوهر عن الأسباب التي يحملها التاريخ العربي...»[16].

فالطائفية ليست من نتائج الدين، والعلمانية كما أراد النهضويون أن يكرسوها لا تحل المشكلة، ولا تنهي مسألة الطائفية ولا تحل مشكلة الأقليات، بل الطائفية نتيجة من نتائج استبداد الدولة.

دافع غليون بشكل مستميت عن الدين الإسلامي الذي لم يكن كهنوتا ولم يستخلف فيه رجلا ملهما وصيا على الدين ليس هناك أي بابا إسلاميا يجسد سلطة دينية، بل كان الإسلام مصدر هوية للجماعة، ودافعا قويا للبناء الحضاري وحصنا منيعا للأمة ووحدتها.

أساس المشكلة هو الدولة التحديثية التي أرادت أن تكون حديثة على غرار ما حدث في الغرب، ولما عجزت أن تكون حديثة لأسباب اقتصادية وثقافية وسياسية، انفتحت أبواب الصراع على مصراعيها، وحين تفقد الدولة «طابعها كممثل حقيقي للقوى الاجتماعية المتجددة يأخذ الصراع الاجتماعي طابع الصراع العصبوي على مستوى المجتمع المدني»[17]. وتصبح وسيلة للقمع والظلم والاستبداد.

ينبغي أن نعلم أن الدولة وجدت أصلا لتعطي الوجود الاجتماعي البشري معنى، فإذا ما انحرفت الدولة عن هذه الغاية كانت دولة مستبدة ضالة بتعبير الفارابي، والدولة العربية التحديثية لم تشذ عن هذه القاعدة، أعلنت عن أهداف حداثية عليا تنمية، حرية، علم..الخ لكنها لم تفلح في ذلك الأسباب كثيرة مركبة داخلية وخارجية، والأولى للدارسين أن ينتبهوا إلى واقعة استبداد الدولة، وعليه فالخطأ ليس في الدين مثلما أن الحل ليس في العلمانية القائمة على المماثلة الغربية.

---

(16) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، مصدر سابق، ص81

(17) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، مصدر سابق، ص90.

4 - خطر علمانية شبه المماثلة

اعتنى غليون بإبراز مظاهر الفساد السياسي في الدولة العربية التحديثية التي كانت تختبئ وراء شعارات حداثية تمثل الديمقراطية والمواطنة والوحدة، والواقع أنها أنتجت ديمقراطية شكلية سماها غليون ديمقراطية الواجهة، وجعلت من المواطن رعية تستخف بآماله ومشاعره.

وأخطر ما في استبداد الدولة التحديثية هو هذا التلاعب الذي وقع في فخه العلمانيون العرب، الذين تفاءلوا بإمكانية تحقيق قيم الحداثة في حال استبعاد الدين وفصله عن السياسة والواقع أن طموح الدولة التحديثية ومن ورائها العلمانيون لم ينته إلا إلى دولة غريبة عن الشعب «دولة مطلقة استعمارية»[18] وما كانت فيها الديمقراطية سوى «ديمقراطية حاملي الألقاب من وجهاء وزعماء وأصحاب رساميل...»[19]، وما كانت الوحدة سوى تفتيت أنجب دويلات فطرية تعاني الهشاشة والضعف وتطلب عوامل القوة فيها من الخارج، فاستقوت على بعضها البعض وانفتح المجال أمام «التمايزات الطائفية وتقوية الأقليات الاجتماعية، أي خلق هذه الأقليات سياسيا كوسيلة لعزل الأغلبية الشعبية»[20]

إذن لإرجاء في علمانية المماثلة التي استوردتها الدولة التحديثية، حاولت تبريرها وتمريرها من خلال رواد النهضة.

كان من نتائج الحداثة المغشوشة، عجز الدولة الاستبدادية عن الوفاء بوعودها مما جعل طرح السؤال التقليدي يتكرر إلى اليوم. كيف السبيل إلى التقدم؟ هل بقي للعلمانية دور في بناء المجال السياسي العربي؟ أم أن العلمانية دخيلة وستظل كذلك؟ أليس من سبيل لبلورة نموذج للعلمانية يحفظ

---

(18) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، الجزائر، ط1 1990 ص78.

(19) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، الجزائر، ط1 1990 ص78.

(20) المصدر نفسه، ص79.

للأمة إمكانيات الإفادة من قيم الحداثة ويضمن لها استلهام قيمها التراثية من الدين الإسلامي؟

كان من آثار علمانية المماثلة التي اعتقدت انتلجاسيا النهضة أنها المنقذ من وضع التخلف الذي تحياه الأمة العربية، علمانية تبنتها الدولة التحديثية، فورثت الأمة وضعا بائسا، ترجمته الدكتاتورية من الناحية السياسية «وأفضل مثال على ذلك هو أن الشيوعية التي كانت حاكمة وهي علمانية من حيث المبدأ بل هي تقوم على العلمانية الأكثر تشددا، لم تحل أي شيء بعلمانيتها ولكنها أنتجت، كما بين ذلك مصلحو النظم الشيوعية المعاصرون أنفسهم، أكثر النظم استبدادا وتعصبا وضيقا مذهبيا ويمكن تكرار القول نفسه بالنسبة إلى بعض الأنظمة العربية التي لم تمنحها علمانيتها المعلنة (...) من ممارسة أقصى السياسات الطائفية»[21].

للأسف أصبحت العلمانية -التي نجحت في تحرير العقل والمجتمع في الغرب من سلطة وتسلط الكنيسة- شعارا يبرر الحكم العسكري واحتكار السلطة ومصادرة الحرية، ويغطي على إخفاق الدولة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، ولكن الأخطر، هو ميلاد فكر إسلامي متطرف كرد فعل على الإمعان في الأخذ بالعلمانية. فكيف كان ذلك؟

5 - العلمانية والإسلام الراديكالي

إن إفلاس الدولة التحديثية التي تحالفت مع توجه علماني، سعى بقوة إلى فصل الدين عن الحياة السياسية واعتباره شأنا شخصيا، وممثل علاقة خاصة بين الفرد وخالقه، تردي الأوضاع سياسيا، اقتصاديا وثقافيا فتح الباب الحركات الإسلامية الراديكالية التي رفعت شعارا مضادا للاتجاه العلماني "الإسلام دين ودولة" ضد "الإسلام دين وليس دولة" هكذا فإن «نقطة ضعف العلمانية الرئيسية في الواقع هو أنها تضع الصراع العقائدي في مقدمة الصراع السياسي، وأحيانا بديلا عنه، وتهدد بأن تدفع هذه الحركة

(21) برهان غليون، نقد السياسة ص08، مصدر سابق ص485.

الإصلاحية إلى طريق مسدود»[22].

أي انسداد أشد من ذاك الذي قادت إليه الدولة التحديثية على المستوى السياسي من مهادنة الاستعمار والقوى الأجنبية خارجيا، وتهميش القوى الاجتماعية الحية والفاعلة لصالح متنفذين فاسدين يحكمون ويتحكمون في رقاب الخلق، فأدى ذلك إلى الانهيار الأخلاقي، والضعف الاقتصادي، ذاك ما دفع حسن البنا إلى توجيه خطابه الشهير إلى ملك مصر وملوك البلدان الإسلامية سنة 1947م، «لقد عاصر الصليبيين وهم يغزون العالم الإسلامي ويقضون على الدولة العثمانية الإسلامية ويعلن أتاتورك علمانية الدولة وإلغاء الخلافة»[23].

نعم عاصر حسن البنا جو مصر المشحون آنذاك بالخصومات السياسية وبالاحتلال البريطاني وبتيار التغريب، ليدشن البنا الطريق لتيار فكري كان يزداد تشددا كلما أمعنت الدولة التحديثية في تجاهل الواقع السياسي والاقتصادي والثقافي المتردي لتظهر صورة التوتر الراديكالي الديني. بتعبير فهمي جدعان - في مساهمات تقي الدين النبهاني (1914-1977)- التي تفيد أن المسلمين اليوم في حالة من التأخر والانحطاط والبعد عن تعاليم الإسلام وأحكامه وهم «خاضعون لنظام الكفر في بلادهم وتطبق عليهم أحكام الكفر وتتحكم فيهم الحضارة المادية، وديارهم حسب حكم الشرع ديار كفر وليست ديار إسلام...»[24]. يقول النبهاني «لا يجوز أن يكون لدى الدولة الإسلامية أي فكر أو مفهوم أو حكم أو مقياس غير منبثق عن العقيدة الإسلامية»[25]. فلا يجوز الأخذ بالديمقراطية أو القومية أو الوطنية أو الملكية أو الجمهورية...الخ لأنها مفاهيم ليست منبثقة عن العقيدة الإسلامية، ومنا لا يذكر كتابات السيد قطب، في كتاب معالم في الطريق،

---

(22) المصدر نفسه ص487.

(23) محمد أبو فارس، الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، ويكبيديا الإخوان المسلمون، الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمينwww.ikhwanwiki.com.

(24) نقلا عن فهمي جدعان، نظريات الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ص09، في الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي ص124

(25) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير ط2، ص19.

الذي يقول فيه صراحة: «الإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي، المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق الإسلام عقيدة وعبادة، شريعة ونظاما، خلقا وسلوكا»[26] هذه هي المؤلفات التي راحت تغذي الإسلام الحركي، الجهادي الذي يدعو إلى الخروج عن الدولة لأنها ببساطة ليست دولة إسلامية، لأنها دولة علمانية.

فالعلمانية لم تجلب الخير العميم الذي وعد به منظروها، بل سقط هؤلاء في براثن العلمانية العقائدية.

آن الأوان للفكر العربي أن يتجاوز علمانية المماثلة أو الشبه لأن «أخطر ما يصيب الفكر هو التعامل بشعارات ونظريات وقيم جاهزة يعتقد أنها عملة نقية ونقدا صافيا، فتحرمه من الشك والنقد والوعي الصحيح»[27].

6 - من العلمانية إلى الديمقراطية

ينتهي غليون إلى أن العلمانية ليست مفهوما ثابتا مغلقا، بل هي مفهوم تاريخي مفتوح «لم تعد العلمانية، كما عرفها القرن الماضي او القرن الراهن، كما هي مطبقة هنا وهناك، صالحة بالضرورة لتقديم الحلول أو استلهام الإجابات الصحيحة»[28]، من الضروري تحرير العلمانية من التصور الميكانيكي، الذي لا يعرف منها سوى الفصل بين الدين والدولة، لذا وجب النظر إلى العلمانية في سياق الفهم التالي:

1. العلمانية مفهوم إجرائي، وهو ما يسميه غليون في موقع آخر النظر البرجماتي للعلمانية، هذا النظر الذي يحررها من «الرهانات العقائدية والإيديولوجية»[29]

2. ينبغي تجاوز المفهوم التقليدي لأن هنالك ظروف تاريخية أوجدت

---

(26) سيد قطب، معالم في الطريق، منبر التوحيد والجهادwww.tawhid.ws ص94

(27) برهان غليون، نقد السياسة ص490

(28) المصدر نفسه ص491

(29) برهان غليون، في النخبة والشعب،دار بترا للنشر، سوريا، ط2010،1،ص134

مبررات الفصل بين الدين والدولة، وهي مبررات انتهت الآن.

3. ينبغي التطلع إلى علمانية تتخذ من التراث رأسمال قابل للاستثمار والتوظيف. وإن الدليل على نجاح العلمانية هو التوفيق بين حيوية العقيدة وقوة السياسة ذاتها.

4. ينبغي أن ينتقل التوجه العلماني من موقع خلق الخصومة بين الدين والسياسة إلى وسيلة لفك الاشتباك بينهما.

لا يعتقد غليون خطرا أشد على المجتمع من أن تصبح مناقشات العلماني تصفية حسابات مع غيره، آن الأوان للعلمانية أن تتأخلق في موقفها من الدين، لأن المشكلة ليست مشكلة التمييز بين سلطتين دينية ودنيوية ولكن المشكلة ستطرح بقوة يوم أن يراد بهذا الفصل أو التمييز إقصاء للدين من الحياة، سينتهي العداء للعلمانية يوم أن ينتهي عداؤها للدين. وسيمكن للعلمانية أن تصبح قادرة على المساهمة في بناء الفضاء السياسي العربي إذ قدر لها أن تفتح «ساحة علمية تلتقي فيها كل المذاهب والآراء»[30]. وعليه فرق بين علمانية تصبح عقيدة دغمائية تتحول إلى طرف يذكي الصراع ويكرس الانقسام وبين علمانية تصبح إستراتجية وأداة تخفيف الصراع.

يحدث هذا في ظل دولة ديمقراطية تعيد بناء مفهوم السياسة، على أساس من إعادة النظر في التمذهب السياسي سواء باتجاه العلمانية أو الأصولية، إذ لا خير في علمانية ترى في الدين تعصبا وتخلفا، ولا رجاء في تدين يرى في العقل خطيئة وكفرا، وهذا العداء ليس قدرا ولا حتمية، بمعنى من الخطأ أن نتصور بأن هذا الوضع ناجم عن بنية الفكر السياسي العربي، كما بين ذلك الجابري في كتابه، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بل المسألة مرتبطة بضعف الجهد والاجتهاد اللازمين لمواءمة السياسي والديني وتجاوز هذا التمزق والتشرذم الناجمين عن العداء المتعصب بين الدين والعلمانية، وعليه يفترض الخروج من الأزمة.

---

(30) برهان غليون نقد السياسة، مصدر سابق، ص503.

أولا: بناء فضاء المكفول والمأمون للحرية الفكرية بما يمنع الاضطهاد الفكري أو العقائدي.

ثانيا: إعادة النظر في مفهوم الدولة، فالإسلاميون مخطئون حينما يعتقدون أن دور الدولة الإسلامية هي الهداية والرعاية الاجتماعية أو بالأحرى حينما ينسبون لها دورا دينيا مما يزيد في استبداد الدولة، على الإسلاميين أن يدركوا بأن غياب المفهوم الصحيح للدولة هو الذي يحرمهم من فهم مصدر الاستبداد السياسي وعليه لا يكفي للإسلاميين إن يكرسوا جهدهم لوضع اليد على الدولة ذاتها دون تغييرها، وإلا وقعوا فيما وقعت فيه الدولة من استبداد، والعلمانيون مخطئون حينما يعتقدون أن دور الدولة هو قمع الإسلاميين حتى لا نقول قمع الدين، على العلمانيين أن يتخذوا من العلمانية وسيلة لبناء فضاء سياسي ديمقراطي يحترم فيه الرأي الآخر حتى ولو كان دينيا وإلا ظلت العلمانية أداة استبداد في يد الدولة.

ثالثا: وضع إستراتيجية حضارية، والقصد من ذلك أن الدولة لا تكون منتجة إلا إذا حظيت بشرعية تاريخية من جهة وقدرتها على إشراك رعاياها في نمط حضارة عصرهم، أما الشرعية التاريخية فتتأتى من الوصل بالتراث وأما إشراك أفرادها في نمط حضارة العصر فلا يكون إلا بالاستفادة من المنجزات الإنسانية في العلم والمعرفة والتنظيم...الخ.

ومن ثمة لا خير في اعتقاد يكتفي في إستراتيجية الحضارية بتراث الماضي ولا أمل في توجه حضاري يقطع الصلة بالماضي تحت أي مسمى كان.

نعتقد أن غليون يؤثر التناول الوظيفي للعلمانية دون الانشغال كثيرا بالتناول النظري المجرد، لأن التناول الوظيفي في نظره يتميز بأنه واقعي، تاريخي، نسبي، متغير بحسب الحاجة الاجتماعية، يضمن اندراج العلمانية في معركة التحويل الاجتماعي الشامل أين تأخذ مكانها الطبيعي بينما التناول النظري المجرد يحول «الصراع بين العلمانية والدينية صراعا ميتافيزيقيا مطلقا وبالتالي لا تاريخيا ولا اجتماعيا»[31].

(31) برهان غليون، في النخبة والشعب، مصدر سابق ص137.

كما يلاحظ على التحليل الغليوني ربط العلمانية بالمجال السياسي، ومع ذلك لم يتحمس للأخذ بها إلا في حدود ما تراعي العلمانية الدين بوصفه ممارسة تاريخية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حينما دعا إلى تعويض العلمانية بالديمقراطية، وهو موقف أثار الكثير من ذلك الرفض من قبل محاوريه، نذكر في هذا السياق محاوره في كتاب "في النخبة والشعب"، إذ يعترض أن تكون العلمانية مصدر الاستبداد بل الدين هو مصدر الاستبداد، بالأمس واليوم وغدا «لا أدري أين يمكن أن يمتد [أي الاستبداد] إلى زمن الطالبان، أو إن كان يرينا غد حماس وغزة»[32].

وإذا كان غليون يجعل من الديمقراطية أولوية سابقة على العلمانية، فهو موقف لا يبتعد كثيرا عن موقف العلمانيين بالأساس، إن ما هو مرفوض من قبل العلمانيين أو تتهم العلمانية بأنها وسيلة في يد الدولة الديكتاتورية الاستبدادية، فهذا مخالف لمعطيات التاريخ في المجتمعات الليبرالية على الأقل.

من الخطأ الاعتقاد أن مفهوم العلمانية هو واحد عند العلمانيين العرب، ومن ثمة وضعهم جميعا في سلة واحدة، هي سلة العلمانية المماثلة وعلمانية الشبه التي نقلها العلمانيون العرب من الغرب، ذلك أن بعض البحوث تبين أن علمانية عبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون وناصيف نصار ليست هي علمانية فرح انطون، لا يتعلق الأمر عند هؤلاء باستعادتهم لمنطق النص الأنطوني ذلك «إن كيفيات معالجتهم للإشكاليات السياسية في الكتابة العربية المعاصرة تختلف كثيرا عن زاوية المقاربة الأنطونية»[33]، فالفارق الزمني وتغير الراهن العربي عمقا الاختلاف في الطرح، فإذا كان فرح انطون مجتهد للإقناع بالعلمانية كوسيلة للاندراج في الحداثة، فإن رؤية العروي كانت أكثر شمولا وأكثر عمقا، إذ جمع المبررات التاريخية التي تعيق النهضة العربية من الداخل، فالطابع التقليدي والعتيق

---

(32) المصدر نفسه ص106.

(33) كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العبي المعاصر، دار الفكر، سوريا، ط1 ص33.

للتفكير وللنظم لا ينتج حداثة، بل تحقيقها يبدأ من نبذ هذا التراث الذي لا ينسجم في روحه مع الحداثة، نعم إن أطروحة العروي تسند دعوة فرح أنطون لكنها تختلف عنها من حيث مستوى الطرح.

نفس الأمر يطرح إذا ما قارنا علمانية أنطون في مناظرته للشيخ محمد عبده بعلمانية هشام جعيط الذي يقول «نحن ندعي العلمانية بمعنى أننا نعتقد بضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية الممارسة لكن هذه العلمانية لها حدود حيث نعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية»[34]. غير أن واقع الحال أن علمانية جعيط كانت أكثر جذرية في الفصل من علمانية فرح انطون الذي كان يحاور محمد عبده لقد وصف جعيط موقف عبده بالساذج والمتناقض لأن «ذلك الشيخ الكبير أصر على الاعتقاد أن للدين دورا محركا دافعا في كافة الميادين التي يشملها عادة الفكر العقلاني والطريقة العلمية والابتكار التشريعي المستقل»[35]. دعنا نقول أن علمانية جعيط أشد من علمانية أنطون، وقل ذلك على علمانية محمد أركون الذي لم يتبن المنزع التغريبي الوضعي الذي أطر رؤية أنطون، ولم يتبن تاريخانية العروي التي رافعت لصالح حتمية المثاقفة بين الذات والآخر، بل اختار طريق النقد الجذري إذ رأى أن العلمانية في تاريخ تطورها الغربي لم تقطع بصورة نهائية مع المقدس، ومن ثمة زايد على العلمانية في الفكر العربي ودعا إلى بنائه بالصورة التي تجعله مطابقا لمتطلبات التغير المطلوبة.

نحن نتفق مع غليون أن أصحاب العلمانيات في العالم العربي يتفقون في القطيعة مع التراث لكن حسب تصوره للتراث وبالنظر إلى منهج المتبع مما يعني أننا لسنا أمام علمانية واحدة هي علمانية المماثلة.

---

(34) هشام جعيط الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، لبنان ط3 2008 ص127.

(35) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لكننا نعتقد أن التضحية ببحث الأسس الفلسفية العلمانية، لصالح الاستعمال الوظيفي لها، أفقد البحث عمقه النظري الفلسفي، إن مقارنة بسيطة بين غليون للعلمانية وبحث عبد الوهاب المسيري لها، تبدي فارقا في العمق، فإذا كان الاثنان يلحان على ضرورة وضع العلمانية موضع النقد، تجاوز التصور النمطي للعلمانية المأخوذ من الغرب إلا أننا نلمس فروقا جوهرية بينهما، ففي الوقت الذي ينشغل غليون بالمفهوم الإجرائي للعلمانية من جهة كونها حركة استهدفت حل المشاكل والصراعات التي نشأت تاريخيا بين بدءا يتجاوز التعريف القائل العلمانية هي فصل الدين عن الدولة يؤدي إلى تسطيح القضية تماما والاعتقاد أنها واضحة أخفى العلمنة الكامنة والظن بأنها ثابتة أبعد الطابع المتتالي لها[36].

إن ما تحدث عنه غليون من العلمانية، يمثل العلمانية الجزئية التي تمثل الدائرة الصغرى، متمثلة في الإجراءات والأفعال، أو قل لم يتناول غليون من العلمانية سوى الوجه الظاهر السطحي الذي تجسد في فصل الدين عن الدولة، بينما العلمانية الشاملة التي تمثل الدائرة الكبرى فهي خفية، باطنية «لا تعنى فصل الدين عن الدولة فحسب وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن دولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص، بحيث تنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعماليه يمكن توظيفها لطالح الأقوى»[37].

خاتمة

إننا لا نشعر بخطر العلمانية حينما نعتقد بأنها فصل للدين عن الدولة، وهذا الفصل في الحقيقة طبيعي «ونحن نذهب إلى أن ثمة فصلا حتميا نسبيا للدين والكهنوت عن الدولة في كل المجتمعات الإنسانية تقريبا»[38]، لكن

---

(36) عند عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، مصر، ط2 2002 ص15.

(37) المرجع نفسه ص16.

(38) المرجع نفسه ص17.

سنستشعر الخطر ونعرف حجمه إذا ما نفذنا إلى دائرة العلمانية الشاملة التي تمثل الإطار المعرفي والمرجعية والنموذج الكامن، وهو ما لم ينتبه إليه الفلاسفة والمفكرون، يظهر هذا النوع من العلمانية من خلال منتجات الحياة اليومية ومن خلال الأفكار الشائعة التي نظن أنها مقطوعة الصلة بالعلمانية أو الإيمانية غير أنها -بشيء من التمعن- تمثل تمظهر للعلمانية، تصوغ السلوك وتوجهه، فالتغيرات البنيوية الضخمة، تعدين، مصانع، هجرة من الريف إلى المدينة إنشاء الطرقات السريعة ووسائل النقل والاتصال وما رافق كل ذلك من تحول في البنى الاجتماعية مثل تفكك الأسرة الكبيرة، كل ذلك يؤدي إلى تعظيم اللذة وزيادة المنفعة المادية وتصبح معها القيم الاجتماعية مثل نسبية، وسيؤول الإيمان إلى مسألة شخصية، وهذه بالتحديد هي العلمنة الشاملة ويعتقد المسيري أن أهم آليات العلمنة البنيوية الكامنة في العالم هي الإعلانات التلفزيونية الظريفة بالغة البراءة! وهي إعلانات تروج رؤية للعالم عمادها الجنس والاستهلاك باعتبارها القيمتين العظيمتين»[39].

هكذا تكون العلمانية تيارا جارفا، شاملا يسوقنا من حيث ندري أو لا ندري إلى أزمة حضارية.

وكأن علمانية غليون، تقود إلى أزمة سياسية هي استبداد الدولة بينما علمانية المسيري الكلية والكامنة نتيجتها الأزمة الحضارية التي لا تعلن موت الإله فحسب، بل موت الإنسان علمانية غليون يمكن تجاوزها، حينما نوفق في تجاوز الاستبداد، بالمراهنة على المشروع الديمقراطي بينما علمانية المسيري كاسحة، تفرض على الوعي العربي إعادة النظر في المفاهيم التي يتلقاها.

آن الأوان للفكر العربي أن يتخطى مرحلة الانفعال إلى الفعالية الفكرية وإذا كان غليون، قد دشن في تقديرنا هذه المرحلة من دعوته إلى تطويع العلمانية بما يكفل بناءا اجتماعيا حرا وعادلا، وهذه هي أولوية الأولويات، ولعل انخراط غليون في السياسة وقبول رئاسة المجلس الوطني السوري

---

(39) المرجع نفس ص28.

وقبل ذلك اختياره المنفى بحرية، دليل على رفض الاستبداد والتطلع إلى غد يعيش فيه السوري والعربي المسلم إنسانا حرا فاعلا، ومع ذلك فإننا في أمس الحاجة إلى فكر نقدي أكثر جذرية، يصنع المفاهيم ولا يكتفي بتهذيبها.

الباب الرابع

في تمثلات العلمانية وإشكالاتها التطبيقية

«تحديد المعنى بشكل نهائي، ذلكم هو منتهى الإرهاب»

جون فرانسوا ليوتار

«لم يكن من قبيل الصدفة أن ديغول، وهو المثقف الكبير، قارن سارتر بفولتير حين طلب منه قائد الشرطة الإذن باعتقال سارتر فأجابه "فولتير لا يعتقل" «Non n'arrête pas Voltaire».

الدرب الخامس عشر

العلمانية الدينية بين النص والتأويل

رائد عبيس الحسناوي*

توطئة

قد يجد القارئ غرابة من هذا المصطلح وأعني "العلمانية الدينية" وهو أن العلمانية منهج ضد الدين أو نقل بتعبير أقل حدة هو فصل الدين عن الحياة العامة، وبما أن الحياة العامة لا تُنَظَّم إلا من الجانب السياسي أو في فكر دولة، فإن العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة أو السياسة، إذ أن السياسة هي التي تعطي صفة الدولة إذا كانت إسلامية فإن الدولة إسلامية وإذا كانت علمانية فإنها تعني دولة علمانية وإذا كانت ديمقراطية فإنها تعني دولة ديمقراطية، وإذا كانت دكتاتورية فإنها تعني دولة دكتاتورية. وهكذا تعطي الأنظمة السياسية صفة للدولة. فإذا كانت الدولة تستمد كل أفكارها وفلسفتها ودستورها من نص ديني مقدس فإنها تكسب صفة ذلك الدين سواء أكان دين يهودي أم مسيحي أم إسلامي، وبالتالي فإن كل فكر يعالج قضايا تتناقض مع مفهوم النص وقراءة النص الرسمية في كتابة دستور تلك الدولة معناه الوقوع في إشكالية التأويل المعارض للسلطة النصية الدستورية التي تعتمد هذا الدستور.

(*) مدرس مساعد بجامعة الكوفة / كلية الآداب قسم الفلسفة.

في هذا البحث الذي يتناول الحديث عن العلمانية الدينية سواء أكان دينا يهوديا أم مسيحيا أم إسلاميا نستعرض إشكالية استخدام النص والتأويل في شرعنة الأنظمة والأفكار والآراء الدينية والسياسية بغض النظر عن قربها من الدين أو بعدها في أنظار العامة أو الخاصة من الناس، وهنا تلعب الإيديولوجيا فعلتها وتحقق شرعيتها، فإن كل من استعمل الدين وسيلة في الحكم أو السياسة دون العمل به فهو وجه من وجوه العلمانية ومستوى من مستوياتها، وبالتالي فإن العلمانية الصريحة أي التي تنادي بوضوح بفصل الدين عن الدولة هي اقل خطورة وأكثر أماناً من العلمانيات الدينية التي تأخذ وجوها عدة من عدم الإيمان والابتعاد عن الدين أو عدم الاكتراث له -أظن واضحة جداً في تاريخ الإسلام -الذي تحول فيه الدين إلى نظام ملك، وكما كان في أنظمة حاكمة في تاريخ كل من اليهودية والمسيحية.

فحدود هذا البحث تدور حول العلمانية وعلاقتها بالنص وكيفية توظيف النص من أجل تحقيق العلمانية بصفتها الدينية فضلاً عن تحولها إلى تطبيق يحمل تشريعات وسياسات وفتاوى وفلسفة وفقه ودين، يعني أن الدين يُكسى بأفكار الإيمان بالدين والحكم باسم الدين، مكونا بذلك نصاً علمانيا يكتسب شرعيته من شرعية الدين.

العلمانية الدينية

بعد أن عرفنا في المقدمة العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، هناك نوع ثاني من العلمانية وهو علمنة الدين أي فصل الدين عن الدين، وبالتحديد عن جوهره، ولعل هذا أكثر خطورة من الأول أي معرفة تعاليم الدين وفقه الدين وتشريع الدين دون العمل بالدين، يقول سيد قطب "نبذ الدين وإقصاؤه عن الحياة العملية هو لب العلمانية"[1]. وهذا ليس عند عامة الناس أو السذج منهم أو قليلي التدين أو غير المتدينين أو المثقفين دينيناً، بل الأمر أبعد من هذا فإنها تحولت إلى نهج وطموح سياسي عند العلمانيين

(1) قطب، سيد، العلمانية، المكتبة الإسلامية الالكترونية، ص2.

الدينيين، غير القادرين على التصريح بمنهجهم السياسي في إدارة الدولة إلا بمنهج الدين، فالتأويل هنا يلعب دوره في تطويع الدين بكيفية الإطار العام والخاص التي تهدف إليه سياسة إقصاء الدين وتفريغه من محتواه بأسلوب ديني جديد ترتئيه طرق العلمانية غير المصرح بها، وبالتالي يكون هناك فصل من حيث المصدر والجوهر والتشريع والحكم، وهذه كلها علمانيات أو مستويات من العلمنة تتدرج في الوضوح في بيئتنا الإسلامية بشكل مصرح به أو غير مصرح وهذه هي التي تخلق ازدواجيات واضحة في التعامل مع إشكاليات الواقع ومعالجتها باسم الدين، لذلك فإنَّ كل أخفاق يحسب على الدين وبالتالي تتلاشى الصورة الناصعة للدين، ويصبح في قناعات الناس بأنه نظام فاشل في إدارة الدولة، فالصورة تعكس للرائي أن الدولة الدينية الحاكمة باسم الدين هي الدولة التي لا تقدم له ابسط حقوقه عندها تكون نقمة الثورة على الدين بأنظمة جديدة بعلمانية ملحدة أو علمانية توفيقية أو ليبرالية أو اشتراكية هي البديل الأكثر تجسيدا للحياة الجديدة، وتبطل حينها مقولة إن الدين يصلح لكل زمان ومكان في أفهام العامة من الناس. ورغم ذلك "ففي العقود المنصرمة من القرن العشرين، لم نشهد خمودا حاسماً للدين، بل على العكس انتعاشاً دينياً وظهوراً متزايدا للدين في المجتمع... وما ظهر مؤخراً من حركات إسلامية ودينية أخرى في الفضاء العام ويعتبر العديد من الناس هذا التنامي تهديداً للعلمانية... فهل يشكل الظهور الحالي للحركات الدينية السياسية في المجتمع تهديداً للعلمانية، أم أنه، على الأصح، تحدٍ يؤدي في نهاية المطاف إلى ظهور أشكال جديدة من العلمانية"[(2)]. و"العلمانية الدينية" هي إحدى هذه الأشكال وهي تعبر عن اللاإيمان بالعمل الاعتقادي وعدم الوثوق به، فهي شك في الدين بوصفه حلاً ومعالجة بل هي في حقيقتها ازدواجية وتناقض، وهذا ما لم ينطبق على العلمانية الصريحة الواضحة في التصريح والمنهج والأفكار واقصد العلمانية الملحدة، وبالتالي فإن كل إشاراتنا في هذا البحث هي صراحة لكشف خداع

---

(2) مجموعة باحثين، العلمانية في المشرق العربي، إعداد: لؤي حسين، دار بترا وأطلس للتوزيع، 2007، ص40.

الذين يتحدثون باسم الدين ويعملون به دون اعتقاد فدين التكسب والتقية والعامة ومجاراتها، ودين الأغلبية الخاصة ودين السياسي والأكاديمي ورجل الدين والمتدين وغير المتدين ودين من لا دين له، كلها تبحث عن جوهر عميق قد لا يجد أحد طرق للوصول إليه إلا بوسائل النية الصادقة والاعتقاد المخلص.

ولكن من يترجم تلك الاعتقادات؟، ومن له أن يتحدث عن ذلك الجوهر دون أن يكتسب صفة الإيديولوجيا أو يحمل صفة الانتماء؟، هل معنى هذا أننا نبحث عن دين اللا انتماء كي نتخلص من أنانية التحزب والولاء؟!.

نحن نبحث عن ضمير يدمع بكل العيون وبكل الألوان والأجناس حتى نجد أن الحديث عن فكرة ما، لا تتعلق بذلك المأرب الذي يبحث عن ثغرات لخلق جو من التشاؤم، الذي يراد له أن يعكر صفو أذهان اعتقدت فآمنت، بدون حرب تخطئة الآخر، الذي نجده في الدوغمائيات المعاصرة، والتي تحمل في جوهرها علمانية في مستوى ما من تلك المستويات التي أشرنا إليها.

وإذا كان تاريخ العلمانية يبدأ مع العصر الحديث حيث حدث الثورة على الكنيسة وإعلان الرسمي لفصل الدين عن الدولة والحياة العامة ووضعه في بيوت العبادة "الكنيسة"، فإنه لا يعني ذلك أن العلمانية بدأت في العصر الحديث مع انبثاق الأفكار المادية للغرب، يقول سيد قطب "أن الفصل بين الدين والحياة وقع مبكرا جدا في الحياة الأوروبية، أو أنه -إن شئت الدقة- قد وقع منذ بدء اعتناق أوروبا للمسيحية، لأن أوروبا... قد تلقت المسيحية عقيدة منفصلة عن الشريعة[3].

على أساس ذلك يكون الفكر العربي قد أعلن علمانيته على الإسلام قبل إعلان ذلك في العالم المسيحي الحديث بكثير، ولعله ترجع في حسب رؤيتنا إلى بدايات الإسلام. وهذا الأمر لا يصدق على الدين الإسلامي

(3) قطب، سيد، العلمانية، مصدر سابق، ص3.

فحسب، فنحن نتحدث عن علمانية دينية يهودية ومسيحية وإسلامية. فهذا يعني أننا نقول أن العلمانية بدأت مع كل بداية جادة لمحاربة الدين وإبعاده وإقصائه والإشارة إليه في الحديث أو التشريع، وعلى حد تعبير جوتفرايد "... أن تراجع الأهمية الجماهيرية للدين، لاسيما في صُوره الممأسَسة، لا يبين سوى مظهر واحد فقط من التطور الحديث... أن فقدان الأهمية الاجتماعية للدين التاريخي لم تؤد إلى اختفاء الأسئلة التي كان الدين ملزماً بالإجابة عنها لكل إنسان، بل ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك والقول إنه يقتضي الإجابة عن هذه الأسئلة الآن دون مرجعية تتجاوز معرفة الإنسان وعقله من منطلق العالم الخاص بالفرد"[4].

وإذا كانت علمانية الغرب حصر الدين في "الكنائس" وهذا يعني إن علمانيتهم الإلحادية أو المادية أكثر تسامحا من علمانيتنا نحن المسلمون والعرب. فقد حاربنا الدين حتى في المساجد بل حتى وصل الحال إلى إزالتها بنزعة علمانية غير مصرح بها بل هي أسوأ من العلمانية إذا كانت العلمانية سيئة بنظرهم[5]، بل هي رؤية دوغمائية بطابع إقصائي مرعب للآخر.

فالعلمانيات المعاصرة تتبنى الليبرالية في معظمها كمنهج وتدعو إلى الانفتاح والحوار مع الآخر، كالتي يدعو لها جورج طرابيشي[6].

فالعلمانية الدينية أو علمنة الدين أو العلمانية داخل منظومة الدين التي تلبس لباس الدين دون العمل به أو اعتماده في دستور الحكم والقضاء والمعاملات. فهي في أبسط حالاتها -العلمانية الدينية- نظام لا يرى في الدين على أنه مساير للحياة الجديدة أو هو غير قادر على انجاز مدنية دينية.

إذن، إنَّ منجزات العصرنة تكون قد حملت مصداقية العلمانيات

---

(4) كونزلن، جوتفرايد، مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص29.

(5) عمارة، محمد، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشرق، 2003، ص 33.

(6) ينظر: جورج طرابيشي وآخرون: العلمانية في المشرق العربي، إعداد لؤي حسين، دار بترا وأطلس للتوزيع، 2007، ص13.

الاشتراكية أو الليبرالية[7]، وغيرها على حساب حقيقة الدين ومصداقيته لاسيما في بيئتنا الإسلامية. تلك الحقيقة المرة التي نصطدم بها يومياً. ونحن نرى أَنَّ منهج العلمانية وسيرورة العلمنة تحقق تقدماً ملحوظاً على حساب الدين ومنهجه في مجتمعاتنا الإسلامية.

إنَّ هناك إحصائيات تشيرُ إلى أنَّ عدد المتدينين في مجتمعات الغرب قد أخذ بالتزايد[8]. ربما نتيجة التجربة؟! أو إنها نهاية العدميات الفوضوية التي شظت الإنسان ليبحث عن ذاته وسط متلاشيات الواقع الأليم الذي مرَّ به. كل ظروف الانهيار الإنساني التي ولدتها أنظمة المادة العمياء وما أنتجته من ضياع الذات. وصَلَ خيال ذلك الإنسان إلى ميتافيزيقا الاعتقاد اليقيني الذي يرشده إلى ميتا - خيالات جديدة تجعل منه إنسان يريد أن ينتهي من وراء تلك السياسات العلمانية المتدينة التي أسهمت في عصر الإنسان وتاريخه بفقدان هويته وضياع مصيره بين طموح الدنيا وخسران الآخرة. لذلك نجد تلك الخسارات المتكررة التي ولدتها علمانية الدين دون فهم الدين على حقيقته والركون إلى مصادره التي تحمل بكل أفكاره وفلسفته جذور ذلك الضمير الذي يصرخ بأوتار حنجرة كل إنسان على وجه الأرض.

وفي توجه معاكس لما يراه سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الذي "يرى أن العلمانية واضحة في الحياة الإسلامية المعاصرة وإن لم يكن لها وجود ذاتي متكامل"[9].إذ نذهب إلى أن العلمانية سابقة على كل عصورنا الحديثة والمعاصرة فهي موجودة منذ مجيء الإسلام وإلى يومنا هذا. ولعل علمانيتنا الدينية المعاصرة هي امتداد لتلك العلمانية الموجودة عند العرب قبل الإسلام وبعده. لذلك أرى أن أبا سفيان هو رجل الممارسة العلمانية الدينية

---

(7) عمارة، محمد، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ص43.

(8) غلوم، الشيخ علي حسين، الإنسان الحائر بين العلمانية والدين، عن الموقع الالكتروني، www.incm.net,أعمال مؤتمر القدس السنوي الرابع، ص8.

(9) الحوالي، سفر بن عبد الرحمن،العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة،عن موقع http://www.fiseb.com, ص80.

الأول في الإسلام. وإذن فإن نيتشه هو أبو العلمانية الأكبر كما يقال[10] وذلك لإعلانه "موت الرب" أو "موت الإله" ليعد نقطة فاصلة بين تاريخ الفكر وتاريخ الدين. وهل تساءلنا عندها لماذا أعلن نيتشه موت الإله؟! ولماذا لم يعلن "موت الدين" وهو يتحدث عن زرادشت وهو صاحب ديانة غير سماوية؟!. هذا سؤال تبين الإجابة عليه بأن نيتشه في علمانيته الصارخة لم يقصد "الله" وإنما إله من يؤله غير الله -إله القوة والهيمنة والتسلط والانتقام والقهر والاستغلال باسم الدين. هنا ونجدها-كما يقول نيتشه ويذكره في كتاباته[11]- بأن الإنسان الضعيف الذي كلما أفاق وجدَ نفسه وسط ذلك الفم الذي يلتهمه كل لحظة، أي أصبح الإنسان يصارع أخاه الإنسان بطرق همجية غاية في التوحش.

هنا نحن نسأل مع نيتشه: أين الدين الذي جاء لإنقاذ الإنسانية؟، لماذا لا يكون الدين هو الحل كما يراد له؟، لماذا إختزل الدين الذي يراد أن نعتقد به والرب الذي يراد أن نعبده في شخص واحد يعد هو ممثل الرب يتحدث باسمه ويشرع بما يحلو له ويتناول الدين وفق هواه ويسخره لخدمته؟ إننا نفكر جميعاً مع نيتشه بهذا الرب الذي يعتقده هؤلاء، إنه "رَبُّ الهوى" "رب الكيف" "رب القوة العمياء" التي تتمثل في الغنى والانتقام والسخط الذي لا يحمل قيم السماء والأرض. بل يعلن أمجاد من مَجَّد ذلك الدين.

إذا كانت هذه الثورة على هكذا دين هي علمانية. فأن كل من يحمل تلك الهمة هو ذو نزعة علمانية، فالعلمانية العقلانية تجد نفسها وسط ميول الإنسان المتطلع إلى تحطيم الدوغمائيات الميتافيزيقية والأفكار المنحطة التي تأتي نتيجة الانحلال من القيم فالدين هو قيم " واقعية" و" واقعية مثالية" أي مستمدة من مجردات عقلية تجزم بصحتها من خطئها. لا مشاحة أن تأتي من أفكار سماوية متعالية، وإن كانت هي المصدر.

---

(10) المسيري، عبد الوهاب، نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، أوراق فلسفية، المكتبة الفلسفية الإلكترونية، ص95. وينظر كذلك: مجلة فكر ونقد الالكترونية.

(11) نيتشه، أصل الأخلاق وفصولها، ترجمة: حسن قبيسي، دار مجد، الطبعة الثانية، 1983، ص32 وما بعدها.

فالحديث عن جدلية العلمانية والدين أصبح حديثاً عن جدليات ثنائية متنوعة بين المقدس والمدنس، وبين الله والإنسان، بين العلم والدين بين الذات والآخر، بين الابتذال والمحافظة، والحقيقة هذه الثنائيات ولدت لبساً كبيراً عند بعض الباحثين في فهم العلمانية. ولعل التفسير متعدد. فهناك إشكالات تطرح حتى من قبل الذين يتبنون العلمانية كفكر وكمنهج، فأخطاء الاعتقاد بها والمُغالاة في فرض مظاهرها وتوسيع دائرتها بأساليب التبشير السيئ أو الدعوة اللعوبة أو مغرياتها المقززة جعلت من تطرف بذلك يواجه تطرفاً آخراً معاكساً يقابل بين النص الذي لا يمكن تجاوزه بجديته وحرفيته مقابل تلك الأفكار والمفاهيم الذي تتضمن الكثير من الأفكار الإيجابية في الطرح والمعالجة، وهذا واضح من خلال كتابات كثير من الباحثين الذين يكتبون انتصاراً للعلمانية أو بصورة ضديدة لها. فعقلنة الاستيعاب مفقود في بيئتنا المضطربة والمتأرجحة بين أصالة الدين والتراث وأصالة الطرح الحداثي في تبني أفكار جديدة.

فالعلمانية تفهم على أنها منهج في إدارة الدولة أو على أنها نهج فكري أو ممارسة، يعني الاعتناء فقط بمظاهر العلمانية المتبرجة وما يطمح له الناس من انحلال أخلاقي وقيمي واجتماعي باسم تبنِّي "**أفكار العلمانية**"، وهذه ما نقصدها في بحثنا وسميناها بالعلمانية الدينية التي نجدها في مجتمعنا المتدين أو ما يسمى كذلك، وهذه هي الإزدواجية التي تحمل طابعاً علمانياً واضحاً منذ مجيء الإسلام وإلى يومنا هذا.

وإذا كان الانتقال من السلطة الدينية إلى السلطة السياسية يسمى علمانية كما يذكر في تعريف العلمانية، وكما يذكره مراد وهبه في كتابه الأصولية والعلمانية[12]. فإن كان توظيف النص الديني في السلطة الدينية يعني الاستناد إلى النص المقدس في التشريع والحكم. فإن توظيف نفس النص في السلطة السياسية ذات التوجه اللا ديني وتحت مظلة الدين هي التي تخلق إشكالية فكرية بين النص وبين الفكر.

---

(12) وهبه، مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، بلا تاريخ، ص45.

عندها سوف نعرف بأن أي توجه يحمل بعداً سياسيا موظفاً الدين لخدمة السياسة اللادينية في حقيقتها وجوهرها تسمى "علمانية دينية"، ولا يعني إنها تحكم باسم الدين أصبحت حكومة دينية أو دولة دينية أو سلطة سياسية دينية، كما هو موجود في تاريخ الحكم في الإسلام، والذي مازال يتغنى به الجهلة على أن الإسلام كان يحكم شرق الأرض وغربها ويفخرون بالفتوحات الإسلامية. فهذا وجه من وجوه العلمانية الدينية المتسلطة والمتطرفة في عنفها وطيشها ودنيويتها[13].

إن مفاهيم مثل "الخليفة، الملك، الإمام" الذي يناط بحامل هذا اللقب أن يمثل السماء ويمثل الدين والكتب الدينية المقدسة، أثبت التاريخ لنا بأن حاملي هذه الألقاب من خلفاء الأمة وإلى اليوم هم -ويمكن إن نعدهم- زعماء للعلمانية زعماء علمنة الدين زعماء تفريغ الدين من محتواه زعماء لإقصاء الدين وإبعاده عن الساحة تماماً والحكم بالظاهر من هذا الدين يجارون بذلك السذج من الناس التي صدقت الدين وآمنت به، فغلب على البيئة بأنها إسلامية بدون إسلام، لذلك كان التوجه العلماني واضحاً جدا، وهو الذي دعانا لأن نطلق عليه "العلمانية الدينية" وليس عند علمانيين ملحدين أو لا دينيين بل عند أكثر الناس إدعاءاً بالدين والتدين ولعلهم بهذه الازدواجية الواضحة في التعامل مع الدين والدنيا منهجوا للعلمانية في الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامي، ولعل الذي يريد أن يدرس تاريخ العلمانية وبعد المرور بأصولها الإغريقية ومروراً بالحضارة المسيحية والتراث المسيحي الذي تجسدت فيه العلمانية أيضاً بصورة مباشرة وغير مباشرة إلى أن وصلت قمة النضج والوضوح والإعلان في بدايات العصور الحديثة وبعد الثورة على الكنيسة والإعلان الرسمي للفصل بين الدين والدولة بعد أن ضاقت الناس ذرعاً بالدين العلماني، ولمن يريد أن يمر بتاريخ العلمانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، ولعل البعض لا يمر لأنه لا يمكن أن يتصور هناك علمانية في هذا الدين السماوي أو دين لا يمكن

---

(13) الجليدي، مصدق، الإسلام والحداثة السياسية، دار مجد،الطبعة الأولى2010،م، ص34.

علمنته، لا، بل علمنه خلفاءه من ملوك وعلماء، منذ تلك العصور الأولى لهذا الدين وإلى عصرنا هذا، وهم يتطيرون من مصطلح العلمانية على أنه منتج الثقافة الغربية وعلى أنه يحمل إلحاداً وبعداً عن الدين وعن طريق السماء وفيه ظلم وفيه حرمانا وانحدار أخلاقي وانحطاط للقيم وغيرها... هكذا يتكلموا عندما ينسوا أنفسهم وطريقة التزامهم بهذا الدين ويتحدثون عن سلبيات هذا المفهوم أو ذاك وإسقاطاته على أرض الواقع بحجة أن هذه المفاهيم لا تتفق مع الدين الإسلامي، وهم لا يدرون أو يدرون -ولكن من وراء حجب- بأن ما يقومون به هو نهج لا يختلف عن نهج العلمانية الغربية التي تأخذ أحيانا صور الإنحلال عن الدين والقيم.

هذا الكلام ليس دفاعاً عن العلمانية التي يعدها البعض بأنها كفر بواح[14]، بقدر ما هو كشف لحقائق وأمور قد ننسى أنفسنا فيها عندما نتحدث عن قضايا تخص الآخر وثقافته ومفاهيمه ومصطلحاته ونظريته التي كشفت لمعالجة إشكالات الواقع وخيبة الأمل.

فالصريح أفضل من المضمر، والاعتراف بالذنب فضيلة، والواضح أفضل من الغامض. علمانيتنا مضمرة وغامضة ولا تعترف بذنبها ورجالنا العلمانيون ليسوا شجعاناً، هذا هو الفرق بين علمانيتنا الدينية لا القومية وبين علمانية الغرب، التي ينقدها زعمائنا الإسلاميين على أنها تشكل خطراً على الدين متناسين خطورة علمانيتهم التي تهد أركان هذا الدين من الأعماق.

إذن " العلمانية الدينية" -إذا أرد لها إن تفهم- تفهم من داخل هذا الدين من صلب الحضارة الدينية والثقافة الدينية، تفهم من حقيقة التناقض بين الدين وجوهره وبين قشور الدين التي يتمسك بها الأعم الأغلب من الناس، تفهم من صلب الإزدواجية الصارخة التي يعاني منها الإنسان المتدين مع طموحه في التطلع إلى مشارف الحداثة ومنجزاتها، التي توحي

(14) ينظر: محمد شاكر الشريف،العلمانية وثمارها الخبيثة، المكتبة الإسلامية الالكترونية، ص10.

للأغلب من مثقفينا بأنها منجز العلمانية المُقصية للدين المبتعدة عنه. إذن هناك إشكالات جوهرية ورثناها منذ أمد طويل في تاريخ حضارتنا هي التي أنجبت لنا علمانيتنا غير المصرح بها، وهي " العلمانية الدينية".

تأويل النص

شهدت الكتب المقدسة قراءات وتأويلات مختلفة منذ نزولها والى يومنا هذا، فتارة يحكم الدين ضمن تعاليمه وتشريعاته وتارة أخرى يُقصّى ويبعد ويبقى محصوراً في أروقة التعليم الديني حيث التفسيرات والتأويلات المتنوعة حسب مقتضيات الشرع وحدود الدين، هناك من يرى بأن ليس للدين حدود مرسومة فهو يخوض بكل مجال ويقدم لكل مشكلة حل.

يُستعمل التأويل عادة عند المغرضين من وراء هذا التأويل إلى توظيف الدين وفق شخصياتهم، فالنص يحمل بطبيعته وجوهاً مختلفة للقراءة يقبل تأويلات مختلفة، فتطويع النص من قبل السلطة لتمرير قضية معينة أو لتغيير أفهام العامة واعتقادهم وقناعاتهم بل بقصد إشاعة نوع من الثقافة الدينية بين الناس، أي تقديم الدين برؤى جديدة، فعندما نجد أن تلك الرؤى والقناعات لا تقترب من الدين إلا بالتسمية ونجد في الوقت نفسه جنبة سياسية واضحة فيه. وأجندة سلطة تريد أن تخدع العامة بأنها متمسكة بالدين، لتمرير عقيدة خاطئة أو لتجهيل الناس من خلالها وعن طريق إثارة الشبهات في تلك الاعتقادات التي يتبنوها والتي ورثوها. أو لإلهاء الناس بتلك المسائل والإشكالات حتى يصرفوا الأنظار عن سياسة الدولة، أو فرض معتقد جديد يؤمن به صاحب السلطة "الخليفة، الملك، الإمام" مثلما كان حال عقيدة الجبرية مع الأمويين والمعتزلة مع العباسيين، وحتى الدول التي أتت بعدها.

فالصورة واضحة للناظر إن الدولة "إسلامية والخلافة نبوية"، ولكن أين الدين من تلك الدول؟، فنحن نعرف من خلال التاريخ كيف استخدمت هذه الحكومات الدين مطية لتحقيق كل مآربها السلطوية وإطماعها الدنيوية "نحن لا ننكر أنه كان يوجد في التاريخ باستمرار فساد وسوء استعمال

للسلطة وكان هذا ينشأ من سوء الحاكمين وفساد الإرادة، ومن تخلف حركة الاجتهاد، ومن تواطؤ أصحاب المصالح، ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا الفساد كان ينشأ من سوء الممارسة - وهو ما يمكن أن يحدث في أبعد المجتمعات عن الدين - ولم ينشأ من تخلف التشريع"[15].

إن العلمانية حاضرة وواضحة وممنهجة وتحت سقف تأويل النص الديني تعيش وتنمو، فأفكار التدين العلماني أو العلمانية الدينية واضحة جداً. وذلك لمحاولة وضع تفسيرات وتأويلات للنص تبعد فيه الدين عن روح النص أو النص عن الدين عبر فهم خاطئ متعمد وتأويلات مغلوطة تريد بذلك مسايرة النص لأهواء وأجندة السلطة وهذه من أخطر العلمانيات التي أسميناها بالعلمانية الدينية. لذلك استغلت العلمانيات الدنيوية. كما يرى محمد أركون "النوابض الكبرى للانتفاضات البشرية... [ويقصد أركون] بالنوابض الكبرى هنا الدوافع المحركة للبشر: كالوعد بالعدالة، والحرية، والرفاهية، والإخاء، والشرعية، وتحرير الوضع البشري"[16]

فتأويل النص بهذا التوجه يعني تعطيل النص عن قصديته الدينية ورميه في عقول لا تفهم إلا بما يَفهم "الخليفة، الملك، الإمام" فجوهر النص يبقى يُفسر دائماً "إيديولوجياً" من قبل السلطة الحاكمة، "وهذا كله يفترض جدلية مزدوجة من التفسير والفهم التي لا تفتح فقط التأويل على علوم النص بل تؤسس طريقاً جديدا لفلسفة الفعل والتي من خلالها يحتل الفعل الإنساني وضعية وسطية بين النص والتأريخ"[17].

والحقيقة أن تأويل النص سلطوياً، يفسر شيء واحد لا غير إن الدين أستخدم علمانياً بصيغ مختلفة وبمستويات متعددة، إحداها فرز النص عن

---

(15) شمس الدين، محمد مهدي، العلمانية، الدولية المؤسسة للطباعة، الطبعة الثالثة، 1996، ص183.

(16) أركون، محمد، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة 2006، ص93.

(17) تأليف جماعي، التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2009، ، ص 207.

تاريخه، وأخرى قطع النص مع غيره من النصوص، وثالثة تحميل النص ما لا يطاق، ورابعة التعتيم فَهمياً على النص، وخامسة الحكم بعكس ما ينطق به النص. وبالتالي هذه العملية التأويلية تدخل ضمن سياق عام رسمته الدولة ضمن سياسة اللعب على الدين أي تسخير الدين لصالح سياسة الدنيا بعكس ما يريده الدين، وهذا برأيي يدخل في صلب العمل العلماني، الذي يمارسه أي سياسي علماني متمظهر بالدين بعده وما يزال يقترب من الدين لأن نجاحه متعلق به. عكس العلماني المدني الذي صرح بإبعاد الدين عن الحياة العامة، بمعنى تعطيله ليكون للعبادة فقط، لأن حكم الدين بطريقة تأويل نصوصه مثلما أشرنا أعلاه، لا يمكن أن يبني دولة ولا يحقق استقراراً. لماذا؟، لأننا على مدى التاريخ لم نرَ سياسة دين صمدت أمام سياسة الدنيا في الحكم مع تكالب الناس على السلطة وأطماع الدنيا.

لذلك نجد ومن خلال تأويل النص الديني بطريقة وبأخرى نص علماني مصدرة النص الديني أوِل إيديولوجياً سلطوياً لغرض دنيوي بعيد عن الدين. لا يفهم عندها إن الدين هو ممارسة في الحياة لا بقوة سلطة ولا بحكم سلطة القوة، بل بدستوره الواضح الذي جاء حل لكل إشكالات البشر، وإن كانت هناك حجج من قبل الفلاسفة والسياسيين على أن العلمانية أو الدنيوية هي محاولة لردم هوة مفارقة الدين للدنيا وللحياة العامة في عصرنا الحالي بسبب الابتعاد عن الدين نفسه، وما رافق حياة الإنسان من فلسفات أخذت تحتل مكانية الدين، وذلك بإعطاء تفسيرات وتأويلات مستخدمة بذلك النص دون حرفية لتدخله في تأويلات وقراءات وفلسفته بطريقة تنسجم مع الرؤى الفلسفية، وبالتالي تحطمت كل قدسية للنص في ظل توجه الانفتاح على الفكر الحر. لذلك تفاقمت إشكالية الدين وسط استخدام النص بآفاق الفكر الذي يرفض الانغلاق، فالنص الديني مغلق على نفسه وفتحه يدخله في تحريف واضح وتوجه بعيد عن روح الدين وهذا ما يدخلهم في قراءة علمانية للنص الديني ضمن حدود التأويل المفتوح.

لذلك نجد أن النص في إشكالية تاريخية واضحة، وفي مهمة صعبة للغاية تجعله في موضع الدفاع عن نفسه في قربه من العلمانية بهذه التأويلات أم أنه بعيد كل البعد. ويحمي نفسه أيضا من الاستخدام العلماني حتى يحمي

الدين من أخطاء السياسة التي غالباً ما يتحمل تبعاتها الدين نفسه وتاريخ الدين وتاريخ السياسة يشهد على ذلك.

النص العلماني

من تأويل النص الديني يتكون النص العلماني الديني، وهنا نتحدث عن أمر مختلف ومتباين من حيث المصدر ومن حيث المناسبة وتوظيفها. نحن هنا والآن، نتحدث عن علمانية دينية ويعني هذا أننا داخل منظومة الدين ومن جوفها نريد أن نقلل من هيمنة النص فضلاً عن الدور الذي يلعبه وكذلك إمكانية تأويله لجهة سياسية تتجه صوب الرغبات والميول والأهواء والعودة إلى الأمجاد الغابرة.

الدين الذي كان يمثل -منذ مدة قريبة من عهد أي رسالة دينية- رؤية كونية، لأن الدين يأتي بمعالجاته وفق منطق العقل والفطرة البشرية، الإنسان الذي يمثل هذا الدين بصورة وبأخرى يبقى بين جدلية التمثيل الحرفي وبين الاجتهاد الجديد الذي يجب أن يتوافق مع أصل النص، وهذا واضح جداً في التشريعات الدينية والأحكام الفقهية لأي دين سماوي. يقول سيد قطب "فحين يحدث نفور من الدين في مثل هذا الجو [يقصد أجواء التحريف] فهذا أمر منطقي مع سير الأحداث، وإن لم يكن منطقيا مع "الإنسان" في وضعه السوي، فإذا كان الإنسان عابدا بفطرته، وكان الدين جزءا من الفطرة أو هو طبيعة الفطرة فإن الإنسان الراشد في مثل الوضع الذي وجدت فيه أوربا كان ينبغي عليه أن ينبذ ذلك الدين الذي تحوطه كل تلك التحريفات في نصوصه وشرحه وكل تلك الانحرافات في سلوك رجاله، ثم يبحث عن الدين الصحيح فيعتنقه"(18).

إن الدين لا يصمد أمام النزوع الدنيوي نحو الحكم والملك كثيراً دون أن يتعرض إلى إقصاء وتهميش وعدم اكتراث لأحكامه. وهذا ما بيَّنَهَ تاريخ الأديان ومشاكل تبليغ الرسالات وحكم الدين.

---

(18) قطب، سيد، العلمانية، مصدر سابق، ص2.

لا يوجد دين بدون نص، وهذا النص يحمل من القدسية ما تجعل أغلب المشتغلين عليه من علماء ومفسرين يتعاملون معه بحذر وحذق وجدية لما ينطوي عليه من أفكار وتشريعات ومسائل تتعلق بأحكام الدين والدنيا.

هنا لا توجد مشكلة بين الدين وعلماءه، إذن متى ظهرت المشكلة -مشكلة علمنة الدين؟- واعني بعلمنة الدين تفسير الدين لصالح رجل الدولة رجل الحكم لتمرير قرارات سياسية وكسب مصالح اقتصادية وتحقيق النفوذ والسيطرة.

"الخليفة، الملك، الإمام" هو من له حق وضع نص سياسي واقتصادي واجتماعي وأخلاقي وقضائي، هذا النص الذي يوضع بحسب رغبة وهوى ومقتضيات الحكم ونوعه والقصدية من ورائه والتي تتجسد وتتضح في طبيعة التعامل مع الرعية وهذا التعامل هو الذي يكشف طبيعة هذا النص. هل هو نابع من عمق الدين وأصله أو هو يحمل مداليل أخرى يمكن وصفها بأنها علمانية؟، وهنا يصبح النص "نصا علمانيا" لأن قصديته هي عدم إحترام الدين في أصله والاستخفاف به، وعدم احترام المجتمع المتدين، وفي الوقت نفسه، يُتخذ الدين غطاءاً لذلك الغرض الذي يُسيس الناس على أساسه، ويصبح الدين خدعة سياسية دنيوية يمثلها "الخليفة، الملك، الإمام"، إذا كان العلمانية كفر، فإن لا يمكن للخليفة أو الملك أو الإمام إن يصرح بذلك علناً، وإن كانت ممارساته تدل على ذلك، فإن خداع العامة والتظليل بهم واستغلال تدينهم الأعمى أمر سهل أمام مكر علمانيتهم المخادعة المنافقة أما أحكامهم الشرعية والدينية وفتاويهم الباطلة فهي لا تنسجم مع روح الدين وجوهره.

خاتمة

من يقوم بهذه العملية بعد الحاكم أو الملك أو الخليفة أو الإمام؟ إنهم وعّاظ السلاطين، علماء السوء، فقهاء السلطة، متديني الدولة، إنهم "علماء العلمانية الدينية" إنهم رجال الدين والسياسة أي السياسة العلمانية والدين العلماني، مصطلح الدين العلماني نقصد به هو نفسه دين السلطة دين الملك دين الخليفة دين الإمام. من خلاله تتشكل السياسة فهي ليست وليدة

العقل وحده كما كانت عند فلاسفة السياسة اليونانية أفلاطون وأرسطو.

هنا في أجواء الدين من يريد أن يصل إلى الحكم بأجندة شخصية أو فئوية أو جماهيرية عليه إن يتصدى للدين وحده وعليه أن يتحدث باسم الدين عليه أن يتمظهر التدين، وإلا لن يستطيع إن يحقق ما يريد من مصالح ومكاسب ولا يستطيع إن يطبق أفكاره، وهذه الأفكار ليس في إدارة الدولة فقط، بل أفكار سياسة قد تكون اجتهاد شخصي أو أفكار مستعارة، وهذه الطموحات قد لا تتقيد بما كان يدعيه من إيمان بالنص الديني وبالتالي يتكون لديه نص علماني في تصوراته السياسية شعر بذلك أم لم يشعر، وعدم الشعور هذا هو الذي يعكس للمتتبع أن الحكم أو السياسة أخذت تشط عن طريق الشرع والدين وبدأت تأخذ أجندات شخصية وعنصرية لتفرض سياستها المغرضة على طبيعة مجتمع متدين وتبدأ عندها الإزدواجيات والتشظيات المعرفية والذهنية عند عامة الناس إذ لا يمكنهم كشف حقيقة ما يقال وينقل ولا يملكون في الوقت نفسه أي خيار بديل. أما قناعتهم فيمن يحكمهم هي مظاهر التدين الزائفة التي لا يمكنهم إن يكتشفوا قناعها لأنهم سذج باسم الدين، والدين أراد للمتدين به أن يكون قوياً ونبهاً، ولكن سياسة التجهيل العلمانية الدينية تنجح دائما في كسب الرهان لصالحها لأنها تنمو في بيئة متدينة، لذلك كان النص الديني وعلى مر التاريخ وسيلة استغلال سياسة يتحول عندها النص الديني إلى نص علماني. لذلك "دعا أركون إلى تطوير المجتمعات الإسلامية وفقاً للنموذج العلماني، لكنه توصل إلى نتيجة مفادها أن الإسلام يسمح بالعلمنة والتمييز بين الديني والسياسي على عكس ما يتوهم الجميع وهذا ما أظهره التطور الفكري لشمس الدين، الذي توصل إلى أن الإسلام هو علماني وهو قادر على إنتاج مجتمعات مدنية أو علمانية يمكنها الإستناد في أمور التنظيم والإدارة إلى المعطيات الموضوعية"[19]. وهذا معناه أن النص العلماني سوف يكتسب قدسية وشرعية مستمدة من قدسية النص الديني ومن قدرته على إنتاج سياسة مدنية ملموسة النتائج وهذا ما يتحدثون عنه في علمانية كل من تركيا وإيران.

---

(19) مجموعة باحثين،العلمانية في المشرق العربي، مصدر سابق، ص169.

الدرب السادس عشر

حريّة التعبير والإساءة إلى الدين والعلمانيّة: أيّ حدودٍ وأي ضوابط؟

أ. عائشة لصلج*

"ورغم أن كل رياح المذاهب قد انطلقت من عُقالها لكي تهبّ على الأرض، حتى تصبح الحقيقة في الميدان. إلا أننا نسيء فهم قوتها، نجرحها بالتقنين تارة والمنع تارة أخرى. وإذا تركنا الحقيقة والأكذوبة تتصارعان فمن هو ذاك الذي يستطيع أن يقول إن الحقيقة كانت في وضع أسوأ في أي لقاء حر ومفتوح"[1].

سنّت الشريعة الإنسانية، ومنذ الأزل، منظومة من الحقوق والحريات التي تحفظ للذات البشرية وجودها وكرامتها وتكاملها مع باقي أفراد المجتمع البشري، لتدفع بالرقي الاجتماعي قُدُما وترفع بمستوى الحياة في جو من الحرية أفسح، وفي جو من التكامل والإخاء الإنساني أرقى... فتنوعت بذلك الحقوق بين فردية وجماعية، وثقافية وسياسية واجتماعية ودينية وغيرها. وشُرّع بذلك لحق الحياة وحق الحرية وحق المساواة والعدالة والحرية الدينية وحرية التفكير والتعبير وغيرها كثيرٌ من الحقوق... حتى صارت القيمة الفكرية الكبرى التي تحكم ضمير العالم والمجتمع هي قيمة

(*) باحثة في جامعة - قسنطينة - الجزائر

(1) جون ميلتون أريوباجيتيكا Areopagitica أعلى مجالس أثينا القديمة 1644

حقوق الإنسان، وصار الحكم على أي مجتمع لا يكون إلا بمدى احترامه وتضمينه لمنظومة هذه الحقوق.

ومن بين الحقوق المدنية والسياسية تحتل حرية الرأي والتعبير موقع الصدارة، ليس لأنها ترتبط بالحرية -منتهى غايات الاجتماع البشري- فحسب بل وأيضا لأن حرية التعبير عن الرأي صارت مع الزمن مرادفة للوجود البشري بما تحمله من رمزية، وأضحت أساس الديمقراطية في المجتمعات الحديثة لكونها البداية الحقيقية لأي إصلاح منشود، والانطلاقة الأساس لأي رغبة في تغيير المجتمع وتطويره وتحديثه.

فمن دون حرية للتعبير عن الرأي لا وجود لشفافية ولا لمساءلة ديمقراطية ولا لمشاركة ولا لتعدّد... فكان أن صارت حرية التعبير حقا مقدّسا ومكفولا من كافة القوانين المدنية والشرائع الدينية -على اختلافها- فأُعطيَ الإنسان الحقَ في التعبير الحر عن رأيه بلا إكراه أو تضييق أو رقابة.

لكن، وكغيرها من الحريات البشرية، وإن كانت أكثرها قُدسيّة، فإنها تبقى كذلك نسبية كغيرها من الحريات الأخرى، ليست مطلقة بلا حدود، وليست فوق أي اعتبار قانوني أو أخلاقي... والزعم بمطلقية حرية التعبير هو نفاق ومغالاة تبيح تدنيس مقدسات الآخرين. فلا حرية من دون مسؤولية، ولا حرية إذا أُنتهِكت حقوق الآخرين... لأن من الحكمة الإنسانية أيضا إيجاد التوازن والترابط بين منظومة الحقوق ومنظومة الترابط والتماسك الاجتماعي.

ولأن حرية التعبير في جوهرها لا تطرح إشكالا إذا ما تعلّق الأمر بالآراء المقبولة وبالأساليب المقبولة التي لا تحتاج إلى حماية بالأساس لأنها تتوفر على إجماع وقَبول عام، إنما تُطرَح كإشكال فقط حينما يتعلّق الأمر بالآراء المستفِزّة التي لا تحظى بالقَبول العام، بل وتثير غضبه وسخطه. فقد ارتبطت وتصادمت في كثير من الأحيان حرية التعبير عن الرأي بحدود المقدّسات الدينية لما تنشده حرية التعبير من مطلقية وانعتاق، وما تستلزمه المقدسات الدينية من التزام وتحفّظ وقُدسيّة.

وفي المساحة بين حدود حرية التعبير والإساءة إلى المقدسات، يُحتَكم

إلى العلمانية كأفق ومرجع لرسم الحدود الفاصلة بين حرية التعبير والمساس بالمقدسات الدينية.. بل وتُتَخَذ تبريرا وغطاءً لبعض التجاوزات لِتنحيتها عن طابع الإساءة ونزع الطابع القدسي عنها، وفي الجانب الآخر تُعتبر عديد التضييقات على حرية التعبير باسم القدسية الدينية خرقا لمبادئ الحرية وتضييقا على أهم حق إنساني مدني.

وفي وقت يشهد فيه العالم جوا من الاحتقان خاصة بين المسلمين وغيرهم جراء أعمال إعلامية سينمائية ورسوم كاريكاتورية مسّت بالمقدسات الإسلامية وأثارت إشكاليات حدود حرية التعبير وحدود استعمالها وضوابطها فيما يتعلق بالخطابات الدينية. تطرح هذه الورقة إشكالات حرية التعبير وحدودها وارتباطها بالعلمانية والإساءة إلى الأديان. منطلقة من التساؤل الآتي ذكره:

هل تتضمن حرية التعبير حق التهكم بالمقدسات الدينية للآخرين في غطاء علماني؟

ولمقاربة الإشكالية منهجيا، تعرُج المقالة على مقاربة مفاهيمية لبيان الصيرورة التاريخية لكل من مفهومي حرية التعبير والعلمانية ثم مقاربة لحرية التعبير والمساس بالمقدسات الدينية، لتعرِض إلى بعض التراث الفكري المتعلّق بحرية التعبير في الديانات السماوية -الإسلام والمسيحية-، ثم مقاربةٍ نظريةٍ لنقد الأفكار الدينية بين خصوصية المجتمعات ومطلقية الفكرة، لتُشير في الأخير إلى بعض النماذج عن الإساءات إلى الأديان.

1 - مقاربة مفاهيمية

- حرية التعبير

تعدّ حرية التعبير جوهر الحريات الفكرية على الإطلاق، ذلك أنه إذا كان من حق الإنسان أن يفكّر فيما يشاء، وأن تكون عقيدته الداخلية الفكرية مستقلة ومتحررة، فإن حقه هذا يبقى ناقصا إذا لم يتمكّن من التعبير عن آرائه وأفكاره ونقلها من حيز الفكر إلى حيز الوجود بالفعل.

وفي تاريخ المفاهيم لم يحمل مصطلح اجتماعي ثقل وتشعّب وهاجس التحديد والمطارحات مثل ما حمله مفهوم الحرية، ليس لأنه غائر المعاني فحسب، بل لارتباطه أيضا بشعارات طوباوية وبغايات مثالية وبحدود تمتد مدا وجزرا بحسب المجتمعات والانتماءات والأنظمة السياسية والفلسفية والتراثية والدينية والأخلاقية المختلفة. فهي الغاية المنشودة لكل فرد، ولكل مجتمع ولكل أمّة، وهي الشغل الشاغل للفلاسفة والمفكرين وغيرهم.

والحرية في اللغة مأخوذة من الفعل حرّ: حرّ العبد حرارا: عُتِقَ وصار حرا. حرارا وحرية، كان حر الأصل شريفه، وحرّر العبد أعتقه، والولدَ أو الشيءَ وقفه لطاعة الله وخدمته، وقيل أعتقه لخدمته ولا أشغله بشيء. وتحرر العبد صار حرا، ويُقال فرسٌ حرٌّ أي عتيق الأصل، وطين حر لا رمل فيه، وحُرّ الأرض أطيبها. والحرّيّة والحَرورة والحَرورية خاصة من كان حرا. وحرية القوم أشرافهم[2].

والإنسان الحر هو غير المملوك وغير المقيد بأي قيد مادي، وهو الخالص في إنسانيته، لا تشويه فيها، والحرية بهذا المعنى الواسع تعني أن يكون الإنسان غير مملوك لأحد، لا في نفسه ولا في بدنه، ولا في بلده ولا في قومه، ولا في أمّته[3] والقول بأن الإنسان الحر هو الخالص في إنسانيته يحمل الكثير من الرمزية التي تجعل الحرية جوهر الإنسانية، فلا فاعلية ولا وجود للإنسان كإنسان دون حرية.

وقد استخدم العرب كلمة حرية ومشتقاتها حول معان تدور حول معنى التحرر من العبودية والرق، والاسم: حرية، وحرر: أعتق، والحر نقيض العبد، والحرة نقيضة الأمة، والحر من الناس خيارهم وأفاضلهم وأشرافهم، والحرة من الناس: الكريمة الشريفة، وسحابة حرة أي كثيرة المطر، والحر:

(2) المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط21، 1973، ص124.

(3) عمر مرزوقي، حرية الرأي والتعبير في الجزائر في ظل الحول الديمقراطي 1989-2004، مذكرة ماجستير غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر، أكتوبر 2005، ص17.

الفعل الحسن، والحر كل شيء فاخر من شعر أو غيره[4].

كما حظيت لفظة الحرية اصطلاحا بمكانة مميزة في الفقهين العربي والغربي وتمايزت تعريفاتها بتمايز المدارس والاتجاهات الفكرية والفلسفية، فنجد جون لوك يعرفها على أنها "الحق في فعل أي شيء تسمح به القوانين"، وأن الناس جميعا ولدوا أحرارا، وكما يولد المرء حرا، يولد مزودا بالإرادة أيضا[5]. والحرية من هذا المنطلق خاصية فطرية قنّنتها القوانين الإنسانية بالإطلاق تارة وبالتقييد مرات عدّة.

والحرية هي ما يميّز الإنسان عن غيره ويتمكن بها من ممارسة أفعاله وأقواله وتصرفاته، بإرادة واختيار من غير قسر ولا إكراه، ولكن ضمن حدود معينة[6].

أما حرية التعبير كمطلب ديمقراطي وكحق مدني حديثٍ -نسبيا- فهي حق الفرد في اتخاذ الآراء دون تدخل وفي التعبير عن رأيه، ويشمل هذا الحق البحث عن المعلومات والأفكار من أي نوع، ونقلها بغض النظر عن الحدود، وبالطرق التي يرتئيها ويراها مناسبة من أشكال التعبير المتعددة فنيةً أو كتابيةً، وغيرها وذلك طبعا في حدودٍ قانونيةٍ وضمن إطار عامٍ محدّدٍ.

أو هي الحق الذي يتمتّع به كل فرد في إبداء رأيه بخصوص أي موضوع يهمّه، والتعبير عنه في أي وسيلة اتصال يراها مناسبة، وقد أُعلِن عن هذا الحق في المادة 11 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789 وهو الحق الذي نصّت عليه كذلك المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1949 "كل فرد له الحق في الرأي والتعبير، وله الحق في نشر الأخبار والأفكار عبر أي وسيلة إعلامية ودون أي اعتبار للحدود الجغرافية، وتشمل هذه الحرية حرية الفكر والمعتقد"[7].

---

(4) فراس يحيى عبد الجليل، حرية التعبير عن الرأي كما قررها القرآن الكريم، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العدد الثالث، المجلد الأول، 2009 ص151.

(5) وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، ط1، دمشق، دار الفكر، 2000، ص39.

(6) المرجع نفسه ص39.

(7) المبرق، قاموس موسوعي للإعلام والاتصال- فرنسي عربي- محمد ابراقن، الطبعة الثانية منقحة، 2007، منشورات ثالة، الأبيار، الجزائر، ص 406.

وهي كما يعرفها أحمد زكي البدوي حق الفرد في اتخاذ الآراء دون التدخل وفي التعبير عن رأيه، ويشمل هذا الحق حرية البحث عن المعلومات مهما كان نوعها ونقلها بغض النظر على الحدود وذلك إما شفهيا أو كتابيا أو طباعة سواء كان ذلك في قالب فني أو بأي وسيلة أخرى يختارها[8].

- حرية التعبير عبر الزمن وعبر الثقافات، شيء من الكرونولوجيا

يشهد تاريخ الإنسانية أن منظومة الحقوق لم تُكتَسبْ ولم تُعطَ بسهولة، بل كانت دائما محصلة كفاحات طويلة وصراعات مريرة مع قوى متعددة، سياسية أو دينية أو حتى مجتمعية. وكذا حال الحق في التعبير كحق أساسي من الحقوق والحريات العامة.

فالإرهاصات الأولى لمفهوم حرية الرأي والتعبير تعود إلى القرون الوسطى وإلى المملكة المتحدة، أين أطاحت الثورة بالملك جيمس الثاني في عام 1688 وتم تنصيب الملك وليام الثالث ملكا لانجلترا والملكة ماري الثانية على العرش وبعدها بسنة أصدر البرلمان البريطاني قانون حرية الكلام[9].

إلا أن أول اعتراف رسمي بحرية الرأي والتعبير يعود إلى إعلان حقوق الإنسان الفرنسي الذي صدر بعد الثورة الفرنسية سنة 1978، والذي نصّت المادة (11) منه على أن التداول الحر للأفكار والآراء هو أحد الحقوق الأساسية والهامة للإنسان، حيث يجوز لكل مواطن أن يتكلم ويكتب ويطبع بصورة حرة على أن يلتزم مسؤوليته عن سوء استعمال هذه الحرية في الحالات التي يحددها القانون[10].

---

(8) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الإعلام، دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت، 1985، ص73.

(9) سعد علي البشير، حرية الرأي والتعبير الضمانات والمسؤوليات، مجلة الباحث الإعلامي، جامعة بغداد، العراق، العدد 8 آذار مارس، 2010، ص90.

(10) Blandine Chelini-Pont, Freedom of religion and freedom of expression, international consortium for Law and Religion studies, Universita Degli Studi Di Milano, siteweb... p2.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فلم يترسّخ مفهوم حرية التعبير رغم تضمينه في دستور 1776 ودستور 1778 بسبب الإشكالات التمييزية التي لم تساوي بين السود والبيض في حق حرية التعبير اعتبارا لفروقات العرق والأصل الاثني والانتماء(11).

ولم تأخذ حرية التعبير مكانتها وصفتها الإلزامية كحق مشروع على الصعيد الدولي إلا بإقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في سنة 1948 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي تضمّن حق كل شخص بالتمتع بحرية الرأي والتعبير، ونصّت المادة التاسعة عشر منه على أن لكل شخص حق التمتّع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأفكار والأنباء وتلقّيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود(12).

- حرية التعبير في الديانات السماوية، بعضٌ من التراث الفكري

رغم أن حرية التعبير كحق مدني حديث نسبيا في التشريعات الدولية، إلا أن التراث الإنساني والديني منه على وجه الخصوص غني بالأمثلة التي لا تُبرِز التسامح فحسب، بل وتُعتَبر نماذج لقَبول التعددية وقبول الرأي والرأي الآخر.

ففي الدين الإسلامي تختصر الآية العظيمة من سورة البقرة: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256](13) سماحة الدين الإسلامي وسِعته، كما ويزخر التاريخ الإسلامي بالشواهد الكثيرة على هذا المبدأ الإسلامي العظيم، وما مقولة ابن النفيس "وربما أوجب استقصاؤنا النظرَ عدولا عن المشهور والمتعارف، فمن قرع سمعَه خلافُ ما

---

(11) سعد علي البشير، مرجع سبق ذكره، ص91.

(12) حقوق الإنسان- المبادئ العالمية- صادر عن الجمعية العامة لحقوق الإنسان بتاريخ 10-12-1948، الدار المغاربية الدولية، ص13.

(13) سورة البقرة (256).

عهده، فلا يبادرنا بالإنكار فذلك طيش، وربّ شنِعٍ حقٌّ، ومألوفٍ محمودٍ كاذبٌ، والحقّ حقٌّ في نفسه لا لقول الناس له"* إلا تأكيدٌ على ضرورة التريّث والتروّي في إصدار الأحكام المسبقة على أفكار الآخرين، وقبولها إلى حين تمحيصها.

وفي مقابل ذلك، يشهد التاريخ على الصدامات التي عرفتها الكنائس في أوروبا إبان العصور الوسطى أين أُفرِغت الديانة المسيحية من كل روح فكرية رائدة، وزُجّ بها في غياهب الجهل والخرافة وتقييد الفكر الإنساني الحر تحقيقا لمآرب الطبقة الدينية التي ما أرادت إلا احتكار المنافع والمآرب باسم الدين تارة، وباسم قدسية الاكليروس تارة أخرى. فصار الدين بذلك صورة للخرافة والاستبداد والهيمنة، وكانت الكنائس مصدر الحكم السياسي والمتصرف في الثروة والمرجع المعرفي والعلمي، فهيمنت بذلك على عقول الناس وأفكارهم وأموالهم وتصرفاتهم..وما المخرج من ذلك سوى إبعاد هذا الدين -المشوّه طبعا- عن الحياة المدنية وبهذا قامت النهضة المدنية الأوروبية على تقديس العلم، وإزاحة الدين سبب التأخر والرجعية.

2 - العلمانية

ليست العلمانية مجرّد نزعة إيديولوجية عابرة، أو هوى فكري قُدّر له أن يعم معظم دول العالم، بل هي واحدة من أهم وأعقد القضايا المعاصرة وأكثرها إثارة للجدل والتي تفرض نفسها على الساحة الإعلامية العربية والإسلامية والعالمية على حد السواء. ليس لأنها فبركة إعلامية مستحدثة - فهي تمتد بجذورها في عمق الحضارة الغربية -بل لأنها منتج غربي- في أساسه يرتبط بمجموعة من التحولات البنيوية العميقة التي عرفتها المجتمعات الغربية على أكثر من صعيد- يُراد له أن يُفرض ويُوْصل بطريقة أو بأخرى في كافة الدول العربية والإسلامية وغيرها وبأساليب تُقصي وتتجاهل كل خصوصية ثقافية أو دينية. كما أنها الحجة والذريعة كلّما طفت إلى الواجهة العلاقات بين الدين والسياسة، أو الدين وأي متغير آخر.

وكأي مصطلح اجتماعي أثار مفهوم العلمانية إشكالات عدة على مستوى التحديد وعلى مستوى الترجمة والتكييف، فالعلمانية وليدة السياقات الثقافية والفكرية الغربية، دخلت إلى السياق العربي مع الحملات التبشيرية وحملات الاستشراق كترجمة لكلمة secularism ذات الأصل اللاتيني seculum التي تعني العصر أو الجيل.

فكانت عِلمانية -بكسر العين- نسبة إلى العِلم، وكانت عَلمانية -بفتح العين- نسبة إلى العالَم، وهو ما يقابل الديني أو الكهنوتي. وتعني فيما تعنيه هنا ما لا يرتبط برجال الكنيسة وكل ما هو ليس كهنوتيا[14].

ويميّز الدكتور عبد الوهاب المسيري بين العلمانيتين: علمانية جزئية وأخرى شاملة، فالجزئية تعني العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والشاملة لا تقصر فصل الدين عن الدولة فحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن الدولة وحسب، وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزَع القداسة عن العالم، ويتحوّل إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى[15].

كما وترتبط العلمانية الجزئية بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، باقتصارها على المجال الاقتصادي وفصل الدين عن الدولة، ولكنها بمرور الزمن تراجعت وهُمّشت بتصاعد معدّلات العلمنة في العالم الغربي خاصة، لتتجاوز فصل الدين عن الدولة فحسب، وتشمل مجالات الاقتصاد والإيديولوجيا والتربية والتعليم وغيرها، لتصبح بذلك العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة وتحوّلا بنيويا عميقا يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعي . الرأسمالي والاشتراكي- ويتجاوز أي تعريفات معجمية وأية تصورات فكرية قاصرة محدودة، فلم تعد هناك رقعة للحياة

(14) وشنان حكيمة، الإسلام والديمقراطية في الصحافة الجزائرية، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، 1999، ص109.

(15) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، مصر،الطبعة الأولى2002، ص16.

العامة مستقلة عن الحياة الخاصة. فالدولة العلمانية والمؤسسات التربوية والترفيهية والإعلامية وصلت إلى وجدان الإنسان، وتغلغلت في أحلامه ووجّهت سلوكه وعلاقته بأعضاء أسرته النووية، وقوّضت ما بقي من أخلاق مسيحية أو حتى إنسانية humanist -هي في حقيقتها أخلاقيات مسيحية تمّت علمنتها- ولم يعد بالإمكان فصل هذا عن ذاك، وبخاصة بعد عام 1965[16].

3 - نقد الأفكار الدينية: بين خصوصية المجتمعات ومطلقية الفكرة

لطالما كان الصراع قويا وحادا على مر الزمن بين حرية التعبير والإساءة إلى الأديان، والشواهد كثيرة على مر الحضارات الإنسانية، وإن زادت حدّتها في الواقع المعاصر الذي يكاد يلغي المقدّس الديني ليستبدله بالمقدّس الوضعي جاعلا من منظومة الحريات وعلى رأسها حرية التعبير مبادئ مُحاطة بهالة من القُدسية. ما يوحي بأن المقدّس لم ولن يغيب عن مرجعية الإنسان المعاصر، فقط أُستُبدِل المقدس الديني بالمقدّس الوضعي الجديد متمثلا في مبادئ الحرية والمساواة والعدالة الإنسانية والديمقراطية.

وتقديس مبدأ حرية التعبير يتفاوت بتفاوت المجتمعات والمرجعيات، فواقع الحال يثبت أن حرية التعبير في المجتمعات الغربية تختلف أوضاعها وآفاقها اختلافا جذريا عنها في المجتمعات العربية، إذ يُقدّس التراث الغربي حرية التعبير ويعتبر نقد الأفكار الدينية حقا أساسيا في المجتمعات الديمقراطية الغربية لمبررين هما:[17]

1. من دون هذه الحرية، أولئك الذين ينتهزون ويستغلون الدين لأغراض مالية - استغلالا لحساسية ورمزية الدين لدى الآخرين- يجدون أنفسهم في إطار محمي اجتماعيا من أي رقابة أو انتقاد لممارساتهم الخاطئة.

---

(16) المرجع نفسه، ص20.

(17) Ben Clarke, Freedom of speech and criticism of religion what are the limits? Murdoch University, E law journal, vol 14, N2,2007, p96.

2. ثانيا، ومن دون هذه الحرية أيضا تجد الأنظمة الدينية التي تُحرّض على العنف غطاءً اجتماعيا لممارساتها كذلك.

لذا فمن الوظائف الأساسية لهذا الصراع بين نقد الأفكار والمعتقدات الدينية وقدسية الأديان هو تمحيص هذه القدسية وتنقيتها من الشوائب التي تلحق بها جراء الممارسات الاجتماعية التعسفية باسم الدين، وكذا الخرافات.وإن صحّت وجهة النظر هذه- على اعتبار أن الدين وفي العديد من المرات أُتُخِذَ مطيّةً لتحقيق أغراض دنيوية شخصية، بل وأُسيء توظيفه في مرات عدة أيضا، لكن هل يمكن تبرير التجاوزات التي يعرفها ميدان حرية التعبير فيما يخص المقدسات الدينية 'بنبل الغايات والمآرب' وبالتالي لا مجال لتضييقها، أو تحديدها؟

5 - حرية التعبير والمساس بالمقدّسات الدينيّة، بعض النماذج التاريخية

كما ذكرنا سابقا، ومن منطلق أن حرية التعبير تنشد الإطلاق والانعتاق، فقد حدثت تصادمات عديدة بين حرية التعبير كشكل من أشكال التعبير الإنساني والرموز والمقدّسات الدينية، وحدثت إساءات للديانات السماوية - الإسلام والمسيحية على وجه الخصوص- بطرائق متعددة، فنية وأدبية وإعلامية في إطار علمنة المنتجات الحضارية والإبداعات الإنسانية وإسقاط هالة القدسية عنها بتجسيد رمزياتها ورموزها في صور بشر عاديين أو حتى غير عاديين بتشويههم. وسنحاول سرد بعض الأمثلة. . .

* رواية آخر وسوسة للمسيح The Last Temptation of Christ رواية للمؤلف اليوناني نيكوس كازانتزاكس (1883 - 1957) طُبعت عام 1960 وتحوّلت فيما بعد إلى فيلم سينمائي في عام 1988 وفيها يُصوَّر المسيح نجارا وإنسانا عاديا بشك وضعف وخوف خطايا الإنسان العادي، وفي نهاية الرواية يتزوج المسيح من مريم المجدلية بدلا من صلبه كما هو معهود حسب الكتاب المقدس. وأثارت الرواية احتجاجات الزعماء الدينيين على الفيلم أثناء عملية تصويره حيث قاد الزعماء الدينيون في الكنائس الأمريكية

حملة واسعة ضد الفيلم وقامت مجموعة مسيحية متطرفة بإلقاء القنابل الزجاجية الحارقة على صالة عرض للفيلم في باريس في 22 أكتوبر 1988[18].

* سلسلة Monty Python المعنونة بـ "حياة برايان Life of Brian" لسنة 1979، وهو من أكثر الأفلام الكوميدية إباحية، لدرجة أن بعض الناقدين البريطانيين يجزمون أن لا مجال لعرض الفيلم في وقتنا الحالي لما يُثيره من نعرات كراهية عنصرية ودينية[19].

* وحياة برايان هو كوميديا ساخرة تدور أحداثها خلال حياة المسيح، بطل الفيلم ليس المسيح نفسه، إنما شخصية خيالية اسمها برايان، تلتقي مع شخصية المسيح في بعض المشاهد منها اشتباه الناس أن برايان هو المسيح من خلال زيارة الحكماء الثلاثة الذين، وحسب التقليد المسيحي، تتبّعوا النجوم واستدلوّا على ولادة المسيح، وفي مشهد آخر يمثّل حادثة الصلب، حيث يوضع برايان على الصليب بدل المسيح، وفي مشهد آخر أيضا عندما تصرخ الأم في وجه الحشود قائلة (إنه ليس المسيح، إنه فقط صبي شقي جدا) وفي نقطة أخرى عندما تُسمَع من وراء الحشود عبارة طوبى لصانعي الجبن، في تحريفٍ لعبارة طوبى لصانعي السلام. ويميل الكثير من النقاد إلى مقاربة شعبية فيلم حياة برايان بشعبية أفلام عادل إمام في المنطقة العربية.

* رواية آيات شيطانية للروائي الهندي الأصل، والباكستاني المنشأ والبريطاني الجنسية سلمان رشدي، الصادرة عام 1988، من أكثر الروايات إثارة للجدل في التاريخ الإسلامي، وهي رواية تهكمية أهرقت دم صاحبها في 14 من فبراير 1989 بقرار من الخامنائي لمسّها الصريح والواضح للرموز الإسلامية، إذ يحمل عنوان الفصل الأول من الرواية اسم ماهوند، وهو تحريف واضح لاسم الرسول الكريم عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليم، يعود استعماله إلى العصور الوسطى من قِبَل المسيحين المتطرفين

---

(18) موقع ويكيبيديا، http://ar.wikipedia.org/wiki

(19) Ben Clarke, Freedom of speech and criticism of religion what are the limits? op cit, p108.

لوصف نبي الله محمد عليه الصلاة والسلام، كما يحتوي الفصل إساءات لبيت النبوّة، بذكر أسماء أمهات المسلمين في سياقات ترتبط بالدعارة وسوء الخلق في تشويه واضح للرموز الإسلامية.

* فيلم الخضوع submission part 1، وهو فيلم لا تتجاوز مدته عشر دقائق يُصوّر العنف الرمزي والأسري الذي تعاني منه المرأة في المجتمعات الإسلامية، التي تتعرّض حسب الفيلم للاغتصاب من قِبل أفراد العائلة، وتخضع لذلك دون إمكانية للمناقشة أو الفكاك من هذا الوضع الذي يُعطي السلطة والشرعية للهيمنة الذكورية، ويُصوّر الفيلم امرأة مسلمة تُناجي ربها في الصلاة أنْ لا قدرة لها على الصمود والخضوع أكثر، كما يُصوّر فتيات كُتِبت على أجسادهن آيات قرآنية في مشهد استفزازي[20].. سيناريو الفيلم من إمضاء أيان حيرصي علي Ayan Hirsi Ali من أصل صومالي وذات نشأة إسلامية، تخلّت عن الدين الإسلامي وأضحت ملحدة لإدعاءات شرحتها في كتابها ممثّلة في العنف المُمارَس ضد المرأة في المجتمعات الإسلامية والهيمنة الذكورية التي تشهدها هذه الأخيرة، ومن إخراج المخرج الهولندي ثيو فان غوغ Theo Van Gogh عُرِض سنة 2004 وأثار موجة استنكار كبيرة أودت بقتل مخرجه في الثاني من نوفمبر من السنة نفسها على يد دانماركي من أصلٍ مغربي.

خاتمة

حاولت هذه الورقة أن تزيل بعض الغموض عن العلاقة الملتبسة والمتلبسة بين حدود حرية التعبير وحدود العلمانية والذي أضحى كلاهما من المصطلحات المفصلية الشائعة في الخطاب المعاصر، ليس لأنها شعاراتٌ ومطالبُ جماهيريةٌ فحسب، بل لأن فرادتها وسلطتها تكمن في قدرتها على صياغة وصناعة الواقع الاجتماعي والحدث التاريخي في الكثير من الأحيان. حيث عرضت المقالة إلى مقاربةٍ مفاهيميةٍ عن الصيرورة التاريخية لكلٍ من

---

(20) Ibid, p110.

حرية التعبير والعلمانية، ثم عرجت إلى العلاقة بين حرية التعبير كممارسة إنسانية ومطلب أساسي، والمساس بالمقدّسات الدينية كطابو تحظره معظم الشرائع الدينية. وكان ذلك من خلال بعض النماذج التاريخية التي سجّلت صداما بين حرية التعبير كمطلب مثالي مطلق، وبين الرموز الدينية التي تنشد بل وتستلزم التقديس وترفض المساس والتمثيل والتدنيس.

لتبقى العلاقة بين حرية التعبير بمطلقيتها وانعتاقها، والمقدسات الدينية بحجبها وانغلاقها علاقة زئبقيّة تُفلت من قبضة السيطرة الإنسانية في الكثير من الأحيان، ويبقى العقل هو المحك الأخير للحقيقة كما تسرده هذه المقولة: يا أحباء الإنسانية، وأحباء ما هو أقدس الأشياء لديها، اقبلوا ما يبدو لكم أنه الأكثر جدارة بالاعتقاد، وذلك بعد تمحيص دقيق صادق، سواء تعلق الأمر بوقائع أو بمبادئ تعود إلى العقل، لكن لا تُنكروا على العقل ما يجعله الخير الأسمى على وجه البسيطة أي امتيازه بأنه المحك الأخير للحقيقة..."إيمانويل كانط ما التوجه في التفكير؟".

الدرب السابع عشر

أوليات الحوار واستراتيجياته
في الخطاب الديني والعلماني

الحوار التلفزيوني بين إبراهيم الخولي ووفاء سلطان
حول الصراع الحضاري -انموذجا-

نبيل محمد صغير*

تجسّد خطاب الصراع بين التيار الفكري الديني والتيار الفكري العلماني منذ القديم[1] في جميع الثقافات والديانات المختلفة، مستعملا كل طرف منهما استراتيجيات للدفاع عن رؤاه وحججه بالنظر إلى الإطار الإدراكي الذي تجسد فيه هذا الصراع، فبعدما كان متجليا في الكتب، بحيث نعثر على مؤلفات ومراجع مخصوصة لهذا الشأن؛ فكانت هنالك سمات معينة تميّز الحوار الفكري بين الديـن والعلمانية في إطار الثقافة الكتابية. وعلى سبيل المثال، في نسبة حضور المتلقي، الذي هو مغيب في الثقافة الكتابية، إلى حدّ معين، مقارنة بالثقافة التلفزيونية التي تعطيه الدور المركزي في فهم الحوار وتحليل مضموناته وإدراك استراتيجياتها وتأويلها.

(*) باحث أكاديمي من جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر.

(1) بدأت ملامح الفكر العلماني مع بداية القرن الثامن عشر مع الاضطهادات والممارسات القمعية التي كانت تمارسها الكنيسة، إلا أن هذا لا يعني أن ملامح فكر لاديني لم تكن معروفة منذ القديم.

هذا من جهة أولى، أما من جهة أخرى، فالثقافة التلفزيونية قد أعطت أبعادا جديدة: (فكرية، سياسية، اجتماعية) لهذا الصراع، سنحاول الكشف عنها في بحثنا هذا.

إذن، لا يروم بحثنا هذا التنقيب عن خصائص الخطاب الديني مع غريمه العلماني في إطار هذه المجال التقليدي (الكتابي) الذي برز وتطوّر فيه، وإنّما تروم البحث في خصوصيات الحوار الديني العلماني المعاصر في أبرز مصادره ومنابره، وقد اخترنا الخطاب التلفزيوني لكونه يمكّننا من مشاهدة الخطاب في سياقه العام والكلي الذي يدور فيه، مما يتيح لنا جانبا مهما في صناعة المعنى وفهم أساسيات المحاججة لدى المتحاورين أثناء الدفاع عن رؤاهم، المؤطرة عبر خلفيات أيديولوجية معينة ساهمت في بلورة بنية الخطاب والحوار.

ومن ثم، سنعمل على تحديد معالم وخصوصيات الخطاب الديني- العلماني على مستوى وسيلة من وسائل الإعلام الأساسية، رغبة منا في إبراز معالم الاختلاف في توظيف الاستراتيجيات الحوارية والحجاجية المستعملة في هذا النوع من الحوارات الفكرية والدينية، مقارنة مع معالم الخطاب وبدائله البرهانية في صيغته المكتوبة.

سيكون تحليلنا لهذه المدوّنة التلفزيونية معتمدا على مقاربة لسانية تداولية- تواصلية؛ بحيث تحاول الكشف عن آليات الحوار الافتتاحي (Les Mecanismes conversationnels)، وعن مستويات الحجاج داخل ذلك الحوار عبر تحليل الأفعال الكلامية المستعملة فيه، في تفاعلها الكلي، وفي تحوّلاتها الجزئية، نحو النزاع والمشاحنات اللفظية بين المتحاورين. هذا - أولا- عبر النظر إلى الافتتاح من منظورات مختلفة منها: الكفاية اللسانية، والكفاية الثقافية الإيديولوجية، الكفاية الحجاجية التداولية، وثانيا عبر فهم خصوصيات الخطاب الدين عبر أمين الخولي، وفهم خصوصيات غريمه العلماني عبر خطاب وفاء سلطان ومحاولة الكشف عن الأفعال الكلامية المشكلة للمنظومة الحجاجية التي يقتضيها السياق والموضوع المتحاور فيه.

1 - تحليل الحوار

أ - بطاقة تقنية شاملة (السياق العام وشخصيات الحوار)

(1) مقدم الحلقة: فيصل القاسم، هو إعلامي سوري - بريطاني يحمل شهادة الدكتوراه في الأدب الانجليزي، وهو ينشط في إجراء الحوارات السياسية في قناة الجزيرة الإخبارية التي تثير المواضيع الجريئة[2].

(2) ضيوف الحلقة وطرفاها:

أ - إبراهيم الخولي: أستاذ في جامعة الأزهر، وعضو في جبهة علماء الأزهر، يعمل أستاذ للبلاغة والأدب والنقد، بكلية اللغة العربية في جامعة الأزهر. شارك في العديد من المؤتمرات الإسلامية في مصر والبلدان العربية والإسلامية، وكان له العديد من الأعمال والمؤلفات الإسلامية، التي أنجزها على الصعيدين المحلي والدولي، والملاحظ في ملتقياته انه يرفض حوار الأديان لأنه يعتبرها كذبة غربية[3].

ب - وفاء سلطان: هي كاتبة وباحثة أمريكية من أصل سوري تعيش في لوس أنجلوس. ولدت في بانياس- سوريا كانت ديانتها النصرانية وقد أصبحت مشهورة منذ أحداث 11 سبتمبر 2001 من خلال نقدها للدين الإسلامي، وذلك على خلفية مناقشات سياسية عن الشرق الأوسط، كما اشتهرت أثناء كتابتها بعض المقالات العربية، والتي تنشر إلكترونيا بشكل شبه شهري على الموقع الرسمي لمؤسسة الحوار المتمدن حيث تصدر لها مجموعة مقالات. ظهرت على شاشة التلفاز على قناة الجزيرة والـ CNN. وهاجرت مع زوجها إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1989، وهما الآن مواطنان أمريكيان[4].

وفي عام 2006 صنفتها مجلة تايم كواحدة من أكثر الشخصيات تأثيرا

---

(2) ينظر: فيصل القاسم، الموسوعة الحرة، من موقع: http://ar.wikipedia.org/wiki

(3) ينظر: إبراهيم الخولي، الموسوعة الحرة، من موقع: http://ar.wikipedia.org/wiki

(4) ينظر: وفاء سلطان، الموسوعة الحرة، من موقع: http://ar.wikipedia.org/wiki

في العالم تقول المجلة أنها كاتبة وناشطة من أجل حقوق النساء المسلمات والمسيحيات على حد السواء، وفي كثير من المقالات تقول وفاء سلطان أنّ الصراع الذي نشهده الآن حول العالم هو صراع بين عقلية ترجع للعصور المظلمة وعقلية القرن الواحد والعشرين المتنورة فهو، إذن، الصراع بين الحرية والتشدد الأعمى[5]، وبين التفكير الديني والتفكير الإلحادي اللاديني.

ب - موضوع الحوار وعلاقته بالشخصيات وبرنامج الاتجاه المعاكس

إن طريقة اختيار موضوع الحوار ليست خاضعة للصدفة، بل إنّ أهميته هي ما يعطي للحوار متتبعين، وكذلك يعطيه نتائج فكرية موالية لذلك الحوار، لذلك فإن موضوع الحوار يضع قيمة القناة التلفزيونية على المحك إذا لم يكن من مواضيع الساعة[6]، كما أنه لا شك في أن صيغة القناة المتخذة أداة للتبليغ والمتوسّل بها لعرض المواقف تسلّط ضغوطا على الأسلوب وعلى الصياغة التعبيرية، وطريقة التقديم وتشكيل الرؤى والأفكار[7]، وهذا ما كان مساهما في خلق دلالة المحاجة في برنامج "الاتجاه المعاكس"، إذ يدور الحوار حول الصراع الحضاري في حقيقة وجوده من عدمه، وفي طبيعته وخصوصية أطـرافه، وفي علاقته بالديانات السماوية والصراعات البشرية التي تجعلها غطاءً لها. وكذلك يحاول الإجابة عن هذا السؤال: هل من يفرضه هو الغرب بممارساته التعسفية على جميع المستويات. ومنها على سبيل المثال، ما يظهر في وقتنا الراهن من إعادة نشـر للرسوم المسيئة لنبي البشرية، وكذلك الفيلم المسيئ له، أم أن من يفرضه هو التفكير الديني الذي يلغي في الكثير من جوانبه الآخر المفارق له في الفكر والدين.

كذلك، يحاول الإجابة عن حقيقة سؤال العولمة (وما لها من تبعات

---

(5) ينظر: المرجع نفسه.

(6) ينظر: محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص63.

(7) ينظر: محمد الناصر العجيمي، اجتياز الحدود في مساءلة الخطاب السجالي، ط.1، المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب، تونس، 2010، ص52

على الجانب الديني على وجه الخصوص) في علاقتها بالصراع الحضاري الذي أسس له على حسب تعبير فيصل القاسم هنتنغتون المنظر للأمبريالية الجديدة.

يرى الاتجاه الديني الإسلامي؛ الممثل بإبراهيم الخولي أن الصراع الحضاري قائم على الصعيد الديني، وهو يشكل حربا على الدين الإسلامي. أمّا الباحثة العلمانية وفاء سلطان فترى أنّه لا أساس للصراع بين الديانات، لأن الصراع حسبها إن وجد نسبيا، فهو سبب للتخلف، فهي تحصر الصراع في سياق التقدم الغربي والتخلف الأصولي العربي؛ هذا الصراع الذي تجسد- حسب فيصل القاسم-[8] عبر تفجير بن لادن لبرجي التجارة العالمية. وهو كذلك صراع بين المفهوم المعاصر للدين في كونه علاقة بين البشر والله، وبين المفهوم الشمولي الكلي للدين في كونه نسائج من العلاقات التي تنظم وتؤطّر العلاقات الاجتماعية[9].

كذلك، ترى الباحثة وفاء سلطان أن الذي اختلق هذا المصطلح وجسّده في أرض الواقع هم المسلمون برؤيتهم السطحية والعنصرية للغرب[10]، عبر المخيال الشرقي الذي تكوّن عن الغرب المتغطرس في تعامله، هو كذلك مع الآخر، الشرقي خصوصا.

إذا أردنا تلخيص موضوع هذا الخطاب سنقول بأن الدكتور ابراهيم الخولي يرى أن صراع الحضارات متجسد منذ القديم في الحروب الصليبية وهو لا يزال قائما مع السياسة الأمريكية العنصرية تجاه العرب والمسلمين، وهو يدافع على موقع الدين الإسلامي من هذا الصراع الذي في أساسه يريد القضاء على المعتقدات الإسلامية.

---

(8) برنامج الاتجاه المعاكس، من موقع يوتيوب:
http://www.youtube.com/watch?v=6-4pkXiE6JI، الدقيقة: 02: 22.

(9) برنامج الاتجاه المعاكس. الدقيقة: 02: 35

(10) ينظر: بعض مقالات وفاء سلطان في موقع الحوار المتمدن:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=180194 http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=162137 http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=159296

أما وفاء سلطان فترى بأن الصراع الحضاري بالمفهوم الرائج والشائع هو غير قائم بالأساس فالقائم حسبها هو الصراع بين التخلف والاستبداد الديني الذي حسبها لم ينتج حضارة ولا ثقافة تدافع الأمة الإسلامية بها عن نفسها. وبين التحضر الغربي العلماني الذي الذي يحصر الدين في علاقة الإنسان بخالقه، مركزا على أسباب النهوض المادية.

أما عن علاقة الشخصيات بموضوع الحوار فهذا يعد أساس في نجاح الحوار ونجاح التأثير عن العنصر الثالث في البرنامج؛ الذي هو المتابع أول المتلقي للحوار. يقول محمد نظيف في هذا الصدد: "إن اختيار شخصيات الحوار توازي بل تتعدى اختيار موضوع الحوار، لأن شخصية الحوار تزيد موضوع الحوار أهمية لدى المتلقي، وشخصية الحوار تقتضي القيمة الاجتماعية والمستوى المعرفي اللذان ينعكسان في مجريات الحوار"[(11)]، ولقد اشتهر كلا المحاورين لدى العامة من المشاهدين والخاصة منهم، بدفاعهما المستميت على وجهتي نظرهما المختلفتين من جميع النواحي.

لا يكاد يخلو كل حوار من أهداف فكرية وتوجيهية بل حتى سياسية وعقيدية، وقد أجملهما محمد نظيف في هدفين، هما: إثارة الأفكار الجديدة، ثم تنوير الرأي العام وتوجيهه، وهما هدفان يصب الأول في الثاني تلقائيا، فإذا حاولنا مقارنة أهداف هذا الحوار المناظراتي، فيمكن القول بأن محاولة إدراك العلاقة بين التفكير الديني والتفكير العلماني في قضية الصراع الحضاري يمثل الهدف الثاني الذي يصبو إلى تنوير الرأي العام وتوجيهه، وإن كنا متحفظين عن وجود أي توجيه نحو أي منحى من قبل مسيّر للحوار فيصل القاسم، وهذا الهدف الثاني يصب كما قلنا في الهدف الأول الذي يحاول إثارة قضية راهنة في السياسة العالمية لديها العديد من التبعات والعلائق المختلفة وبالخصوص في الجانب الديني لها.

---

(11) محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، ص64.

إن عنوان برنامج " الإتجاه المعاكس " مناسب تماما لهذا الموضوع ولهذا الهدف، فعنوان البرنامج يحمل الموضوع في كون سماته الأساسية هي التعارض والتعاكس في الرأي إن صح التعبير، أما هدفه وهو إثارة القضايا الراهنة بأسلوب حواري مناظراتي فقد جسّده البرنامج في كون هدفه هو إيجاد التقاربات والالتماسات بين تلك الاتجاهات المتعاكسة.

ج - حجاجية الافتتاح وتأثيره على الموسوعة الحجاجيـة للمتكلمين والمتلقين[12]

إن الحوار الذي يدور في إطار الاتجاه المعاكس يهدف في أهم مراميه "إلى نتائج فكرية وتوجيهية هامة، وذلك بالنظر إلى أن إبداء الرأي المعاكس للرأي الآخر من طرفين مختلفين في تكوينهما المعرفي والعقدي والفكري سيؤدي حتما إلى تنافس تلك الأطراف في إبداء أحسن الآراء لاستمالة أكبر عدد من الشرائح المستهدفة، مما يؤدي إلى تطوّر متنامي لموضوع الحوار من جهة وتزايد وتيرة الإقناع من طرف المتتبعين من جهة أخرى[13]. لهذا سنعمد مباشرة إلى تتبع تطور مستويات الحوار من ناحية حجاجيته وإقناعه عبر تقسيمه إلى ملفوظاته الرئيسية.

(1) افتتاحية الحوار من منظور الكفاءة اللسانية والثقافية والحجاجية

على غرار كل الحوارات سياسية كانت أو غيرها، يمنح مقدّم البرنامج فرصة افتتاح بتقديمه للانشغالات الأساسية التي دعـت إلى عقد الحوار، وتخصيص حصّة كاملـة للموضوع في هيكلة البرامج التلفزية للقناة[14]، وقد

---

(12) تجدر بنا الإشارة إلى أنه في تحليلنا للافتتاحية استندنا إلى طريقة تحليل محمد نظيف لمجموعة من البرامج التلفزيونية، وقد خرجنا عن هذه الطريقة أثناء تحليلنا لمتن الحوار وحاولنا أن نؤسس لبراديغم بحثي يفك شيفرة الحوارات السجالية مستندين إلى أطروحة العجيمي.

(13) ينظر: محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، ص68.

(14) ينظر: محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، ص70.

جاء التقديم الذي قدّمه فيصل القاسم على شكل الملفوظات الآتية، التي سنقوم بتحليلـها فيما بعد.

يقول فيصل القاسم في تقديمه لموضوع النقاش: "تحية طيبة مشاهدينا الكرام. ما هذا النفاق الغربي الرسمي الصارخ؟ لماذا سجنوا بالأمس المؤرخ "ديفيد إرفنغ" ثلاثة سنوات لمجرد تشكيكه بعدد الذين ماتوا في المحرقة اليهودية؟ بينما يعتبرون فعلة الصحيفة الدنمـاركية التي دنّست أقدس المقدسات الإسلامية مجرد حرية تعبير. هل بقي لدينا أدنى شك بأننا بصدد صراع حضاري تفرضه علينا الطغم الحاكمة المتغطرسة في الغرب؟ يتساءل أحدهم. ألـم تعد بقية الصحف الغربية نشر الإساءات الدنماركية مما يؤكد على موقف رسمي غربي من الإسلام والمسلمين؟ يضيف آخر. ثم من أطلق مقولة صراع الحضارات في الأصل؟ المسلمون أم المفكّر الأمريكي صامويل هنتجتون منظر الإمبريالية الجديدة التي يسمونها عولمة. أليس البادئ أظلم؟ أليست الدعوات التي يطلقها بعض الزعماء العرب لحوار الحضارات نوعا من الضحك على الذقون؟ أليست حملة صليبية جديدة يريد من خلالها سادة العالم الغربي توريد أتباع الديانات السماوية في صراعات دينية لفرض أو لغرض الهيمنة والتسلط؟ ألم تكن نظرية هنتجتون تسويقا لخطّة مبرمجة بهدف القضاء على الميراث الشرقي؟ ألـم تعترض فرنسا في يوم من الايام على انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي بحجة أنه ناد مسيحي؟[15].

لكن في المقابل-يواصل فيصل القاسم في عرض وجهة نظر معاكسة للرؤية للأولى- لماذا اتهام المفكرين الغربيين باختلاق الصراع الحضاري؟ ألـم يكـن الـمفـكـر الـمغـربي الـمهـدي الـمنجرة أول من تـحدث عن صراع الحضارات قبل هنتجتون بثلاثة أعوام؟"[16].

إنّنا إذا حاولنا التعرض إلى هذا الافتتاح في تشكلاته النصية وكفاءاته المختلفة، يمكن أن نقول، باختصار، أنه ألم بموضوع السجال الدائر بين

(15) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة الأولى ومابعدها.

(16) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 58:01.

قطب التيار الديني والعلماني، لذلك نلمح عدّة كفاءات في ترابط واضح لتدافع عن قضية واحدة، ومن هذه الكفاءات نذكـر، مايلي[17]:

- الكفاءة اللسانية **la comptence linguistique**:

وهــي تعد من أهم هاته الكفايـات التي تتمثّـل في حسن اختيـار الألفاظ المناسبة والقوة التعبيرية التــي تحملها للتدليل عن قضيـة أو إشكالية تأثير العامل الديني وغير الديني/ العلماني في الصراع الحضاري القائم من عدمه أصلا، ومـن هـذه الألفـاظ والعـبارات التي تـحمـل في ذاتـها دلالـة الصـراع، في الافتتاحية، نذكر ما يلي: ما هذا النفاق الغربي الرسمي الصارخ؟[18] حيث تشير هذه هذه العبارة من ناحية ألفاظها المعجمية- وهو فعل كلامي إنجازي من منظور أوستين- أما من ناحية تشكيلها النحوي فتحيلنا إلى دلالة الصراع الخفي (النفـاق).

وكذلك هذا يتمثل في العبارات التالي: أليست الدعوات التي يطلقها بعض الزعماء العرب لحوار الحضارات نوعا من الضحك على الذقون؟ أليست حملة صليبية جديدة يريد من خلالها سادة العالم الغربي توريد أتباع الـديـانـات الـسـمـاويـة فـي صـراعـات ديـنـيـة لـفـرض أو لـغـرض الـهـيـمـنـة والتسلط؟[19]، حيث تشير ملفوظـات الفرض والهيمنة والتسلط إلى طبيعة الصراع القائم بين الاتجاهين. وفي الحقيقة هي ألفاظ إعلامية تهدف تنبيه المتتبع على أهمية الموضوع المطروح، وكذلك هناك استحضار للكثير من الحجج التي تقيد القيمة الإعلامية لما هو مطروح في النقاش[20]، وهذه الألفاظ الإعلامية المنبهة هي: ألم تكن نظرية هنتجتون تسويقا لخطّة مبرمجة بهدف القضاء على الميراث الشرقي؟ ألم تعترض فرنسا في يوم من الايام

---

(17) ينظر: محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، ص73.

(18) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 00 :04.

(19) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 00 :0,9

(20) ينظر: مانفريد فرانك، حدود التواصل، ترجمة: عز العرب لحكيم، إفريقيا الشرق، الرباط، المغرب، 2003، ص25، 26.

على انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي بحجة أنه ناد مسيحي؟[21]. حيث تشير من ألفاظ : نظرية هنتجتون، وتسويقا لخطة مبرمجة، وتعترض فرنسا على انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، وناد مسيحي، فجميع هذه الألفاظ تثير السامع من ناحية دلالاتها المعجمية وتشكيلاتها النحوية.

- **الكفاءة الثقافية والإيديولوجية la comptence culturelle et idologique :**

يتم تفعيل هاتين الكفاءتين مع الكفاية اللسانية، عبر مجموعة من الأفعال الكلامية المرتبطة فيما بينها في إطار مقصدية أيديولوجية شاملة، وذلك لإظهار مدى الإدراك المعرفي للموضوع باستحضار الأسباب والمقصديات التي تحكمت في سيره، ومن ثمّ الربط بين الأحداث المتزامنة التي جعلت الصراع الثقافي يتمركز بين الجانب الديني والجانب غير الديني / العلماني.

تبرز الأيديولوجيتين الدينية وغير الدينية، في العبارات / الأفعال الكلامية - الصريحة والضمنية - الآتية: ما هذا النفاق الغربي الرسمي الصارخ؟ لماذا سجنوا بالأمس المؤرخ " ديفيد إرفنغ" ثلاثة سنوات لمجرد تشكيكه بعدد الذين ماتوا في المحرقة اليهودية؟، فهذه الأفعال الكلامية الإنجازية تحيل إلى مقصدية أن المتكلم فاقه بالحيثيات التي أدت إلى هذا الصراع الحضاري، وملم بالإطارات الأيديولوجية التي هيئت لهذا الصراع.

إذن، تهدف الكفايتان معا إلى تحقيق تفاعل إيجابي مع المتتبعين- الذين يجيبون بطريقتهم عن الأسئلة التي يقدمها المنشط، والتي سيجيب هو بدوره عليها في أفعال إخبارية تالية عبر الالتزام بخاصية الانسجام الداخلي للمعلومات، وكذلك، ضرورة حسن تقديمها سعيا إلى تحقيق الإقناع بجدوى الموضوع المطروح للنقاش وأهلية هذه المعلومات لفرض درجة عليا من التتبع من طرف المستهدفين[22] وقد تـدرّج المتكلّم / المحاور في عرض العبارات والتساؤلات - وهي الأفعال الكلامية ذات الهدف التواصلي مع

---

(21) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 01:35.

(22) ينظر: مانفريد فرانك، حدود التواصل، ص28.

الآخر- ذات الطابع الأيديولوجي على شكل من الانسجام، حيث انطلق من طرف ليصل إلى آخر بانسجام داخلي، على الشكل الآتـي:

1 - تحيـة

2 - عرض فكــرة النفـاق الغربي تجاه قضية العدالة العالمية وقضية المؤرخ ديفيد إرفنـغ، الذي سجن لمجرد تشكيكه في المحرقة اليهودية.

3 - التساؤل حول شرعية تدنيس المقدسات الإسلامية باسم حرية الصحافـة؛

4 - التساؤل حول مقولة الصراع الحضاري، هل ولّدها الغـرب أم العـرب؟

5 - التســاؤل حـول نسبتـها إلى الغـرب؟

6 - التساؤل حول نسبتها إلى العرب؟

- الكفـاءة الحجـاجية La comptence Argumentative:

يمكن حصر الكفاية الحجاجية في مجهود الإقناع[23]، لأن البعد الحجاجي يكون في اللغة كلما كان هدف الخطاب هو إقناع المستهدف بذلك الخطاب[24]، فالقضية التي يحاول فيصل القاسم اقناع المستمع بها هي وجود صراع حضاري بين التيار العلماني الغربي وأهمية الخوض في هذه التيار الإسلامي الديني العربي فيرى بأهمية الخوض في هذه القضايا. لذلك فالكفاية الحجاجية تظهر من أجل تدعيم الأفكار وتواصل أفضل مع المتتبعين.

يتجسّـد هذا الحجاج في المونولوغ الـذي قـام به فيصل القاسم في تساءلاته التي كان يرمي من خلالها إلى استثارت الطرفين من أجل تقديم حججهما.

من أهم الجوانب الحجاجية التي ظهرت في تقديم فيصل القاسم نذكر ما يلي:

---

(23) Voir: michel mayer, langage et argumentation, edition hachette, paris France, p136.

(24) Voir: ibid, p 136.

1 - تأكيده على أهمية وخطورة الوضع القائم في الوطن العربي؛

2 - تحفّظه على سجن المؤرخ إرفينج لتشكيكه في أعداد القتلى الذين لقوا حتفهم في المحرقة اليهودية؛

3 - تشكيكه في نزاهة الصحافة الغربية؛

4 - تساؤله حول من بدأ بالحديث نظريا عن الصراع الحضاري هل هو مهدي المنجرة أم هنتجتون، ومن بدأ في ذلك الصراع الحضاري تطبيقيا؟ ألم تكن القاعدة هي من بدات فيه؟ أم كانت أمريكا تخطط له من أجل القضاء على الجانب الديني في الثقافة العربي الإسلايمة وتحويلها إلى ثقافة مادية عبر تفريغها من الجانب الروحي، وتشتيت كيانها المشتت أصلا.

إننا إذا تناولنا هذه الحجج من منظور غرايس في مبدئه الحجاجي؛ أي مبدأ الملاءمة principe de pertinence يتبيّن لنا مدى التدرج الحجاجي، وهي هنا في هذه الأسئلة جاءت في إطار تدرج حجاجي يخدم مصداقية المرسل.

د - حجاجية الحوار وارتفاع سلم البراهين وسبل انفلاتها:

يبتدئ فيصل القاسم حواره الموجه لوفاء سلطان بسؤال مؤسسا له بمجموعة من المعطيات والأحداث الواقعية تشكل مجموعة من الأفعال الكلامية الإخبارية التي سبقت السؤال (الفعل الإنجازي) الموجه إلى المتلقي وفاء سلطان خصوصا، والعلمانيين عموما.

يقول فيصل القاسم في ما معناه: على ضوء الأحداث الأخيرة، وعلى ضوء الضجة الكبيرة التي تحدث في أوربا فيما يخص الإسلام، إنه صراع الحضارات الذي بشّر به هنتجتون، إنها الحملة الصليبية التي أعلن عنها جورج بوش الصغير عقب أحداث سبتمبر؛ والتي تشترك فيها تلك الدول بأشكال متنوعة، فمنهم من يغزو البلاد ويعيث فيها فسادا وقتلا وتدميرا ونهبا (أفغانستان والعراق) مثالا .. وآخرون يقمعون حرية مسلمي تلك البلاد الغربية في إقامة الشعائر الإسلامية ويصدونهم عن الالتزام بالإسلام ..

والآخرون يتدخلون في شؤوننا... والآخرون يستهزؤون بالإسلام ورسوله كما يحدث في الدنمارك وغيرها[25].

إنّ الدلالة التي تشكلها مجموعة من الأفعال الكلامية الإخبارية حين تتضافر فيما بينها، تكون في الأساس مشكّلة عبر فعل كلامي كلي جامع لها بمفهوم فان دايك، ولعل هذا الفعل الكلي في هذا الخطاب يتجسد في ملفوظ: "إنه صراع الحضارات الذي بشّر به هنتجتون، إنها الحملة الصليبية التي أعلن عنها جورج بوش الصغير عقب أحداث سبتمبر"، إذ يحمل هذا الملفوظ دلالة الفعل الكلامي الوصفي/ الإخباري/ الإثباتي في تقديم الخبر وإثباته. أما قوته الإنجازية التي يحملها فهي التأكيد على أن مايحدث في العالم ليس اعتباطيا وإنما هو نتيجة لمجموعة من التحولات الحضارية والدينية؛ إذ يلعب هذا الأخير حسب فيصل القاسم الدور الأكبر في هذا الصراع، وهذا بارز في الفعل الكلامي الجزئي - والذي بدوره يندرج في إطار الفعل الكلي-الذي استعمله في ملفوظ: "... وآخرون يقمعون حرية مسلمي تلك البلاد الغربية في إقامة الشعائر الإسلامية ويصدونهم عن الالتزام بالإسلام ..."[26]، وإذا حاولنا أن نموضع هذا الفعل الكلامي ضمن التقسيم الخماسي الذي قدّمه أوستين، فسندرجه في صنف العرضيات التي يعرّفها أوستين بأنها التي: "تندرج في مجرى المحاجة أو المحادثة... بمعنى آخر، هي التي تسمح بالعرض فيما يلي هذه الأمثلة: "أبرهن، أسلم، أظنّ أنه من الثابت، أطرح كمسلمة"[27] إذ ربطه لمفهوم الحرية بإقامة الشعائر الدينية يقدم لنا فعلا كلاميا ذا قوة إنجازية (الدفاع عن قضية) هي أن الإسلام يحارب من قبل الغرب وأن المسلمين يُنتزع منهم حقهم الأساسي في الحياة وهو التمتع بممارسة الشعائر الدينية والتقرب من الله.

يواصل فيصل القاسم في الدفاع عن فعله الكلامي الكلي؛ البؤرة

---

(25) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 00: 44.

(26) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 00: 54

(27) جون لانشو أوشتين، القول من حيث هو فعل، نظرية أفعال الكلام، ط.2، ترجمة: محمد يحياتن، عالم الكتب للنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2001، ص125.

بمفهوم سيمون دايـك*، في عرضه لنتائج الاستفتاء الالكتروني الذي يقول فيه أن 81% من المصوتين يرون أن العالم يتجه نحو صراع للحضارات وأن 19 % يقولون بـ: لا[28]. وهذا النوع من الحجج لا يقبل النقاش أبدا من منظور الباحث محمد العمري.

عند طرح فيصل القاسم الفعل الكلامي الإخباري الذي يُختار ويُنتقى، دائما، عكس الاتجاه الذي يؤمن به من هو موجه إليه، لهدف استثارته وحمله على تقديم حجج وأدلة تدعم اتجاهه الفكري، وتنفي ما يقول به المقدم الذي دائما ما يكون عكس الاتجاه الذي يكون في المُستضافين حيث يتقمص فكرهما بالتناوب باستمرار. قلنا عندما يطرح فعله الكلامي الإخباري المشكل من أفعال كلامية جزئية ينتقل إلى عرض فعله الكلامي الجزئي الإنجازي، إذ يقول : كيف تردين؟ وهوهنا يحمل قوة الاستفهام عن كيفية الرد على هذه المعطيات، ويحمل، كذلك، على جعل الآخر/ المُحاور في وضعية المدافع عن أطروحته المنتـقدة.

بعد فعل كلام الشكر الذي تقدمه المحاورة وفاء سلطان للمشرفين على البرنامج والمنشط وفعل كلام التمني بالاستفادة ورجاء حصول المتعة من الحوار، وهذا هو في الغالب المبدأ الذي يسير وفقَـه الحداثيون/وما بعد الحداثيون الذين يؤكدون على مبدأ الاختلاف في التعبير والأفكار وحرية الاعتقاد ونبذ الخلاف لمجرد الاختلاف، وسنرى هل تجلت هذه المقولات في فسيفساء الخطاب الذي شكّلته وفاء سلطان؟

تقـدّم وفاء سلطان مجموعة من المعطيات والمفاهيم، قبل الإجابة عن فرضيّة وجود صراع حضاري أو ديني من عدمه، وقد بنت هذه المعطيات عبر تحديد لمجموعة من المفاهيم عن طريق طرح أسئلة ترتبط بها، من قبيل[29] :

(*) إن مفهوم البؤرة حسب سيمون دايك " يقوم أساسا على فكرة أن وظيفة البؤرة تستند إلى المكون الحامل للمعلومة الأكثر أهمية أو الأكثر بروزا في الجملة"، ينظر: أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، ط.1، دار الثقافة الدار البيضاء، 1985، ص28.

(28) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 05 :32.

(29) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 05 :49.

- ما هو الدين ؟

- ما هي الحضارة ؟

- وهل يلتقيان ؟

تمثل هذه الأسئلة أفعالا كلامية إنشائية / إنجازية[30] لأنها تقوم ببناء مجموعة من المسلمات والمنطلقات (أفعال يؤسس عليها العقل استدلالته).

تقدم وفاء سلطان مجموعة من الأفعال الكلامية التي تؤسس عليها حججها، فتقول: " إن الدين هو مجموعة القيم والمثل والمبادئ التي تنظم العلاقة بين الإنسان والقوة الإلاهية التي يؤمن بها، ويفترض ألا تتجاوز حدود تلك العلاقة"[31] إنّ هاته الإجابة التي قدمتها منسجمة مع القضية التي تدافع عنها وفاء سلطان؛ وهي ضرورة علمنة المجتمع وعزل الدين عن التعاملات الاجتماعية وقصره على تلك العلاقة الإلاهية -البشرية لا غير. ولهذا الغرض فقد خصصت مجموعة من الأفعال الإخبارية ذات قوات إنجازية مختلفة تحيل في الغالب إلى دلالة أو معنى أو فعل تجاوز العلاقات الاجتماعية عبر الوسيلة / البراديغم الديني، كما هو الحال في العالم الديني[32] - غير العلماني. لعل الفعل المتضمن في هذا الملفوظ يحيلنا إلى الفهم العلماني المعتاد للدين فهل سنجد هذا الفهم موظفا لدى وفاء سلطان فيما يلي من عملية الحجاج، أم أنها ستقع في تناقض مع ماقالته عنه في تعريفها له هنا.

تقدم وفاء سلطان تعريفا للحضارة على الشكل الآتي: "هي درجة عليا من الرقي الاجتماعي نجمت عن التفاعل بين الفكر الحر والعمل الخلوق

---

(30) الأفعال الإنجازية / الإنشائية هي التي ننجز بها، في ظروف ملائمة، أفعالا أو نؤديها، ولا توصف بصدق ولا كذب، بل تكون موفقة أو غير موفقة، ويدخل فيها، إلى جانب السؤال، الاعتذار، النصح، الوعد. وسنرى مدى توفيقها أعلاه. ينظر: أحمد محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص44

(31) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 06 :04.

(32) نحن نتحدث هنا عن العالم الديني بمعنى مجموعة الدول التي تستند على قوانين دينية لضبط تعاملات الأفراد الاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية.

المتقن. عندما يصل الإنسان إلى تلك الدرجة يعيش حياته بسلام واحترام، ويكون بالتالي أكثر قدرة على الإبداع وأكثر قدرة على الاتقان"[33] إن القوة الإنجازية لمجموعة الأفعال الكلامية التي حواها هذا الملفوظ تحيلنا مباشرة إلى أن الحضارة أحسن من الدين، لأنها تمثل أعلى درجات الرقي الإنساني.

كما نلاحظ ذلك المدلول في هذا الفعل الكلامي الإخباري: "الحضارة نجمت عن التفاعل بين الفكر الحر والعمل الخَلُوق المتقن؛ عندما يصل الإنسان إلى تلك الدرجة يعيش حياته بسلام واحترام، ويكون بالتالي أكثر قدرة على الإبداع وأكثر قدرة على الإتقان"[34]، إذ يحمل هذا الفعل الكلامي قوة إنجازية مفادها أن الحضارة لم تنتج عن اتباع الطريق/ المنهج الديني في التعامل مع معطيات الحياة الاقتصادية والتكنولوجية، وإنما نتجت عن طريق وجود تماثل بين الفكر الحر؛ غير الدوغمائي والعمل الموسوم بالخلق المتزن، وإن كانت دلالة الخلق المتزن ترتبط في الأساس بالجانب الروحي الديني إلا أنها في سياق الحديث هنا لا تُربط بالجانب الديني بالمفهوم المتداول في العالم العربي وإنما بالمفهوم العلماني له. ينتج عن هذا الفعل الكلامي فعل تأثيري (acte perlocutoire) لدى المتلقي مفاده أنه لا يرتبط الجانب الأخلاقي فقط بالديني، بل يمكن أن يوجد كذلك في العالم العلماني.

لو تأملنا ودققنا في الملفوظات التي وردت بعد هذا الفعل الكلامي لوجدنا أنّها منسجمة ومتسقة مع ماورد قبلها؛ منسجمة من حيث الروابط اللغوية المستعملة فيها (أما، فهي، نجمت عن، عندما يصل، تلك، بالتالي، ليس في الملفوظات الثلاث : "الإسلام / المسيحية / اليهودية ليس حضارة"[35]، أمّا الاتساق فهو الحاصل المنطقي عبر الروابط اللغوية.

توجه وفاء سلطان أربع ملفوظات تحسم بها توجهها الفكري وتضبط

(33) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 06 :10.
(34) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 06 :26.
(35) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 06 :35.

عبرها خلفيتها المعرفية والمفاهيمية، وهذه الملفوظات هي[36]:

- الإسلام ليس حضارة؛
- المسيحية ليست حضارة؛
- اليهودية ليست حضارة؛
- باختصار الدين ليس حضارة.

إنّ الملاحظ في هذه الأفعال الكلامية أنّها جاءت أفعالا إخبارية/ وصفية/ إثباتية، وقد جاءت منسجمة إلى حد بعيد، مع باقي الأفعال الكلامية الكبرى، فقد مثّلت أساسا البنية الكبرى (macro structure) التي تتحكم في انسجام الخطاب، بجميع الأفعال الكلامية، والبنى الجزئية الموجودة فيه، ولكي تنسجم البنية الكبرى مع البنى الجزئية علينا "أن نسلم بأن العبارات تترابط بفعل موضوع التحاور في مقطع خاص"[37]، وهذا المقطع مثّلته الملفوظات الأربع، وبالخصوص الملفوظ الإخباري الرابع "الدين ليس حضارة"، الذي يحمل قوة إنجازية مفادها أن لا علاقة للدين بمفهوم الحضارة، وإن كانت، فهي جزء من الكل، لا غير.

تنتج لدى المتلقي دلالة معينة عند سماعه مجموعة من الأفعال الكلامية المنسجمة على الشكل الآتي: "الحضارة أعم وأشمل من الدين، الحضارة تشمل الدين، الدين ينطوي تحت لواء الحضارة هو جزء من الكل" [38]، إن هذه الدلالة تتشكل عبر الفعل التأثيري الذي تمارسه المتكلمة، عبر استعمالها لعلاقة الجزء من الكل في نسج العلاقة بين مفهومين هما أساس البحث في التيارين الديني والعلماني، فالمتلقي الديني يفهم هذا الخطاب على أنه تقزيم لحجم الدين على حساب الحضارة وحطّ له، أما المتلقي

(36) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 06: 31.

(37) فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق المغرب ولبنان، 2000، ص205.

(38) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 06: 48.

العلماني، فهو يفهم أن الحضارة هي الأساس، وما الدين سوى تابع لها لا علاقة لها بالتطور الذي يحدث لأمّة معينة.

يبدأ سلم البراهين في الارتفاع لدى وفاء سلطان بعد عرضها لتلك المعطيات والمقدمات المفاهيمية. وهذا يحدث عندما تشرع في الإجابة عن سؤال المقدّم، إذ تقول: "ما نراه من صراع على الساحة الدولية ليس صراعا بين الأديان وليس صراعا بين الحضارات، إنه صراع بين النقيضين، إنه صراع بين زمنين، إنه صراع بين العقلية التي تنتمي إلى القرون الوسطى والعقلية التي تنتمي إلى القرن الواحد والعشرين"[39]، حيث يمكن فهم الدلالة الحرفية لهذه الأفعال الكلامية في فعلها المتضمن في القول الأولي / الحرفي على أنه حجة أو برهان أو شرح لواقع المعيش بين الحضارة الغربية بصفة عامة والشرقية بصفة عامة، بين الديني واللاديني، وهاته الدلالة الحرفية ظاهرة في الفعل الكلامي الوارد في بداية الملفوظ إذ ينفي ذلك الملفوظ عبر قوة إنجازية معينة دلالة الصراع الديني والحضاري، ويؤكد على وجود صراع على مستوى القوي والضعيف، صراع الخير والشر. لكن ألا يخالف هذا الصراع الذي شكله عقلية وإوليات ومقولات الحداثة الغربية التي تؤكد على مفهوم الاختلاف وتعدد الثقافات وتنوعها.

في الحقيقة، هذا الموقف التي تنتهجه وفاء في هذا الخطاب هو موقف متمركز على الحضارة/ الحداثة الغربية وقاتل للموروث الثقافي الشرقي، وهذا إقصاء للآخر يمارس في خطابها العلماني هذا. فإن كان الشرق الديني متخلف فما علاقة الغرب العلماني بذلك التخلف، وهل هو وصي على تقدمه وضرورة ازدهاره فكريا وثقافيا؟ إنّ هذه المسائل تستغل في الغرب لغرض استعماري اقتصادي تغطيه مجموعة من الخطابات الرنانة التي تخفي أنساقا من الطغيان على الآخر المفارق للهُوَ.

إن ضرورة الاختتام في خطاب وفاء سلطان أدّت بها إلى المبالغة في براهينها وآرائها لأجل التأثير في المتلقي/ الآخر مما جعلها تقع في نوع من

(39) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 07:00.

المصادرات والأحكام الجزافية عبر توظيف مجموعة من الأفعال الكلامية التي حوت على ثنائيات لطالما استند عليها الفكر الغربي في نظرته الدنيوية إلى الشرق، تقول: "إنّه صراع بين الحضارة والتخلّف، بين المدنيّة والبدائية، بين المدنية والبدائية، بين الهمجية والعقلانية، إنّه صراع بين الحرية والقمع، بين الديموقراطية والديكتاتورية، إنه صراع بين حقوق الإنسان من طرف واغتصاب تلك الحقوق من طرف آخر إنّه صراع بين من يعامل المرأة، كبهيمة، وبين من يعاملها كالإنسان"[40] فملفوظ: إنّه صراع بين الحضارة والتخلف، بين الحرية والقمع... تحمل قوة إنجازية مفادها أنا الحق أنا المطلق[41] وينتج من خلالها فعل تأثيري لدى المتلقي الديني (المؤمن بديانة سماوية معينة) على أنّه على باطل، وعلى خطأ.

من ناحية أخرى، إن وفاء سلطان " تنطلق في خطابها هذا من مصادرات لم يُمهّد لها لتنزل في العرف الشائع منزلة أحكام معترف بها أو يستند إلى براهين ثابتة يمكن الاطمئنان إليها مما يفقدها كل مشروعية ويقود إلى تهاويها، والحال أن هذا الضرب من التهم المرسلة يمكن أن يكون له تأثير في صورة المستهدف عند المتلقي"[42]، إذ أنّها انطلقت من مجموعة من الثنائيات المستهلكة والمنقودة أساسا.

---

(40) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 14:07.

(41) ينظر: فهم عبد الله الغذامي لهذه الفكرة وتجلياتها في الثقافة العربية على الرغم من وجودها في ثقافة الغرب المؤسس على مجموعة من الثنائية الضدية، هذا كله في كتابه: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط.1، المركز الثقافي العربي، المغرب وبيروت، 2000، ص278. لقد أشارت كذلك الباحثة كدير ليندا وكاتب هذا البحث في فهمها لخطاب مابعد النسوية إلى هذه الثنائيات الضدية، ومدى خطورة توظيفهما على صعيد فهم نظام الجندر بين الرجل والمرأة، فقد ألغت مابعد النسوية- المستندة أساسا على فلسفة المابعد- جميع هذه الثنائيات وفسحت المجال للاختلاف لا الخلاف في إطار التمايز القائم بين الرجل والمرأة. كذلك هنا يمكن أن نطرح هذه المسلمة المابعدية في الخطاب الديني العلماني، إذ لا يعني الخلاف الموجود بينهما التصادم التام بل يعني وجوب فهم علاقاتهما في إطار الاختلاف المابعدي. ينظر: مقال نبيل محمد صغير وكدير ليندا، إشكالية الهوية والمساواة والمابعد في فلسفة مابعد النسوية، ضمن الكتاب الجماعي: المابعديات (مخطوط)، تحت إشراف د.علي عبود المحمداوي.

(42) محمد الناصر العجيمي، اجتياز الحدود في مساءلة مفهوم الخطاب السجالي، ط.1، المغاربية لطباعة وإشهار الكتب تونس، 2010، ص11.

إنّ الملفوظ الذي جعلته مركز الثقل في نسيج خطابها هو: "إنه صراع بين حقوق الإنسان من طرف واغتصاب تلك الحقوق من طرف آخر إنه صراع بين من يعامل المرأة، كبهيمة، وبين من يعاملها كالإنسان" يعد قذفا للآخر، بطريقة ضمنية، وكأن وفاء سلطان تقول أن العربي إنسان غرائزي حيواني وأنّ الإنسان الغربي العلماني ملائكي لا يملك غرائز، وهذه سمة من سمات التعالي الغربي والتمركز حول الذات.

ومن ثم، فإن قذف الآخر بالشتائم- الضمنية والصريحة- والاطناب في إرسال التهم، وانتظامها في دوائر دلالية متضايقة - من منظور اللسانيات التداولية - كما هو الحال في هذا الحوار، قد يثيران لدى المتلقي الضحك، ويعملان على تقديم الضحك، ويعملان على تقديم الآخر في صورة ساخرة[43]، وهذا ما أثّر على إجابة ابراهيم الخولي من التيار الديني حيث لمسنا، كما سنرى لاحقا، بعض التوتر الساخر في ردّه على وفاء سلطان.

لم تُوفّق وفاء سلطان في اختيار الأفعال الكلامية المنسجمة مع الدلالة المنطقية التي خلقتها البنية الكبرى، التي تقول بعدم وجود صراع بين الدين واللادين أو بين الحضارة واللاحضارة، حيث تقول هنا: "مانراه ليس صراعا بين الحضارات، الحضارات لا تتصارع. الحضارات تتنافس، فهي تعكس أوجه التشابه أكثر مما تعكس أوجه الاختلاف. التفاوت في درجة الرقي هو سبب هذا الصراع"[44]، فمن جهة، لا يوجد صراع، ومن جهة أخرى، يوجد صراع بين الرقي والتخلف. وإن كان كذلك ألا يسمى ذلك صراعا ؟ بلى أقول: يسمى صراعا، مهما كان نوعه أو درجته أو نسبته.

يبتدئ ابراهيم الخولي خطابه الذي جاء على شكل ردّ على الخطاب الموجّه إليه من طرف وفاء سلطان، والذي تقول بنيته الكلية أو قوته الإنجازية الشاملة أنّه لا وجود لأيّ صراع غربي علماني على العرب الديني بصفة عامة. ولهذا يحاول إبراهيم الخولي في خطابه أن يبرز كفاءته

(43) ينظر: محمد الناصر العجيمي، اجتياز الحدود في مساءلة مفهوم الخطاب السجالي، ص52.

(44) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 08:00.

الأيديولوجية في ضبط المصطلحات والمفاهيم، وهذا ظاهر في ملفوظه الأول من حيث دلالة الفعل الإنجازية التي يحمله هذا القول-بعد البسملة-: "بداية أقول: ليس من حق أحد أن يحدد المفاهيم التي لا يستطيع فرد أن يستقلّ بتحديدها وأن يفرضها"(45)، وهو هنا يخلق فعلا تأثيريا لدى المتلقي العلماني عموما، ولدى ممثلته وفاء سلطان على وجه الخصوص؛ مفاد هذا الفعل التأثيري أن ما تقول به وفاء سلطان لا يحتكم إلى منطق مضبوط، لعدم انضباط المفاهيم المستخدمة لبناء الاستدلالات والنتائج التي توصلت إليها عبر تلك الاستدلالات.

ولهذا يستعمل ابراهيم الخولي مجموعة من الأفعال الإنجازية التي يبتغي من ورائها ضبط المنظومة المفاهيمة والمصطلحية لبناء استدلالاته الذاتية ومحاولة تعميمها على الوقائع العامة التي يعيشها العالم اليوم، فيقول سائلا وفاء سلطان(46):

- ما مفهوم الحضارة عندك؟

- أي تعريف للحضارة؟

ويردف القول مؤكدا على دلالته الأولى، وهي ضرورة ضبط المصطلحات جيدا: "لا بد أن نبدأ بتحديد المصطلحات والمفاهيم"، وهنا نلاحظ تكرار الفعل التأثيري لدى المتلقي فهو تأكيد للمرة الثانية على أن المحاور معه لا يملك الحقيقة كما كان يدّعي سابقا وإنما هو واقع في أزمة مفاهيمية جعلته يميل إلى الاتجاه الأيديولوجي العلماني بانكاره الصراع القائم بين الغرب والشرق. يواصل أسئلته، فيقول(47):

- ما الحضارة ؟

- ما التقـدّم؟

---

(45) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 08 :25.

(46) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة، 08 :40.

(47) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 08 :40.

ثم يقدّم مسلمة مفادها "أن أي تقدّم يمكن أن ينتهي إلى تخلّف إنساني، بكل معاني الكلمة "وهنا أساسا يقدم فعلا كلاميا إخباريا قوته الإنجازية أنّه لا يجب الإنبهار بالتقدم لأنه في كثير من الأحيان يحال إلى التأخر والتدهور على مستوى القيم والمبادئ الإنسانية كما هو حاصل في الغرب المادي.

يواصل الأستاذ ابراهيم الخوري حديثه، موجها إياه، بطريقة صريحة إلى وفاء سلطان قائلا لها: "يبدو أنّك تخلطين بين الحضارة والثقافة"[48]، فمفهوم الحضارة يرتبط أساسا بالجانب المادي المدني المستعمل في التكلونوجيا والتطبيق العلمي، أما مفهوم الثقافة فيرتبط بالجانب المعتقداتي ومجموعة العادات لشعب معين. يقول الخوري: "الحضارة تسخير قوى الطبيعة لخدمة الإنسان الحيوان، ولتقدم الإنسان الحيوان وليس لتقدم الإنسان الإنسان"[49]. يتشكل عبر هذا الملفوظ فعل كلامي مفاده أن الحاضرة ترتبط بالشق الحيواني/ الغرائزي للإنسان، وأن الثقافة ترتبط بالشق الروحي الملائكي للإنسان، وهذا يمكن أن يكون إلغاء للعلم بطريقة ضمنية، فليس العلم يخدم الجانب المادي فقط، بل قد يخدم الجانب الروحي عبر تسهيل الطرائق التي يكون فيها المتدين مرتاحا أثناء تقربّه من الله، وهنا نحن نقترب من فهم إدوارد سعيد باعتباره مفهوما بنيويا يتداخل مع مفاهيم أخرى، كمفهوم العلمنة أو بمصطلح إدوارد الدقيق: الدنيوية، وكذلك التاريخ، العالم، النص، اللغة، الأنسنية، الهوية، الهجنة، الجوهرانية، والإسلام[50].

من ثم، يرى الخوري أن الحضارات هي مادية لا دينية محايدة: "إذ لا تتعارض حضارة الصينيين مع حضارة الهنود، لكن الذي يحول الأمر إلى

---

(48) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 09 :11.

(49) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 09 :33.

(50) ينظر: بشير ربوح، الدين من منظور إدوارد سعيد، من النص الديني المتعالي، إلى النص الدنيوي التاريخي، في الكتاب الجماعي، فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، لبنان، المغرب، الجزائر، 2012، ص380.

صراع، هم البشر من خلال الثقافة"[51]، فكأن دلالة هذا الفعل الكلامي الإخباري مفادها أن الثقافة هي الأساس والمصدر الأول في قيام الحرب، وهذا في حيثياته اتهام للدين بطريقة غير مباشر في قيام الصراع إن انطلقنا من تصورات الخوري التي يقول فيها أن الثقافة لها علاقة بالجانب المعتقداتي والديني.

تظهر هذه الفكرة بطريقة صريحة في قوله: "الأمريكان أبادوا الهنود الحمر وهم أحسن منهم ثقافة. إن الغرب هو من يهاجم المسلمين وهم في موقف دفاع"[52]، وهو هنا ينفي فعل الكلام الذي خلقته وفاء سلطان؛ الذي مفاده أن الصراع يدور بين الخير والشر، بين الأحسن والأسوأ، إذ لا علاقة للمثالي وبالدنيء، بقدر ما العلاقة محصورة في وجود مصلحة من عدمها.

يؤكد الخولي على فعل القضية الذي تبناه في البدء، والذي مفاده أنّ هناك صراعا للحضارات وللديانات قائم على أساس المصالح، وهذا يظهر في ملفوظه: "الأمريكان أذلوا الأفارقة، استعبدوهم، أفذلك حضارة؟ أفذلك تقّدم بالمعنى الإنساني، الحضارة، في النهاية، بشقها الثقافي، نمو في انسانية الانسان، في قيم الانسان"[53]، ولعل الشق الأخير من هذا الملفوظ يبيّن الموقف الأيديولوجي الشرقي الذي يتبناه، والمستند على الجانب الديني والروحي والثقافي في فهم خصوصيات الكون والمجتمعات.

يقدم، كذلك، سؤال ينحو منحى خطابه العام: "من المهيأ لفرض الصراع ؟ والبدء به. المسلمون؟ كذب من يقول هذا. وهو هنا ينطلق من منطق فهم العلاقة بين الأشياء ليعرف ويميّز بين الحاكم والمحكوم، فهو يرى أن المسلمين في موقف المدافع لا المهاجم.

يرد على دعاة الحوار بين الغرب العلماني والشرق الديني بصورة

---

(51) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 10: 05.

(52) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 10: 30.

(53) برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 10: 46.

مجازية، هي: "هذا الحوار يراد له ليكون حوار الحمل مع الذئب"، وهي تقدّم دلالة أبلغ من الحقيقة ذاتها رغم معارضتنا له في نفيه للحوار الذي تعتبره الباحثة والناقدة الجزائرية آمنة بلعلى المنهج الأمثل للتواصل، وذلك عبر الإقناع المتبادل، النائي عن المخاتلات والتلاعبات الخطابية. تقول آمنة بلعلى في تواصلية وحوارية القرآن الكريم: "إن الخطاب القرآني حقق فعل الإقناع بواسطة قوى أفعال الكلام المنجزة من خلال العبارات، وما تحقق بدورها من آثار ونتائج مهما كانت صفتها، فإن إيقاعها يبقى إقناع الآخر ليس من باب إحداث الغلبة لطرف على حساب الآخر، ولكن من أجل الحوار والتواصل"[54]، وإن كان هذا البراديغم الحواري الذي تقدّمه الباحثة بلعلى ليس ما هو قائم في واقع وخطاب ندوات التسامح الديني، التي تظهر الغالب والمغلوب في مقام واحد بغرض المخاتلة وتضبيب الرؤى وخلط الموازين مؤقتا، وربما بغرض فهم خصوصيات الآخر من أجل القضاء عليه لا فهمه من أجل استيعابه.

في الحقيقة، إن إبراهيم الخولي، كذلك بدوره، يقع في جزء من خطابه هذا، فيما سماها الكلام الإنشائي، وما نسميه نحن الجماليات الزائفة، والخاوية من أية قيمة أوفكر معرفي، حين بدأ يستعمل مجموعة من الأفعال الكلامية التي يمكن أن نصنفها في باب الوجدانيات أو المفاخرات، وهذا عندما قال (لاحظ الملفوظات الأخيرة من هذا القول): "حوارنا مع الغرب للأسف، لأننا لانملك القوة المادية المكافئة لقوته لتردعه، إنّما يراد له أن يكون حوار الحمل مع الذئب، لكننا نحن المسلمين (والصحيح المسلمون) لن نكون حملانا على الإطلاق، مهما كان الخصم يملك من أساليب القوة، ومن أدواتها، لأنّ معنا من القوة المعنوية ما يفلّ حديده، ويكسر سيفه، ويرد على أعقابه خاسرا وهو حسير"[55]، فالملفوظ الأول يحيلنا إلى عملية عقلية منطقية أثناء إدراك علاقتنا نحن الضعفاء وبالغرب

(54) آمنة بلعلى، "الإقناع المنهج الأمثل للحوار. نماذج من القرآن والحديث النبوي" مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 89، السنة الثالثة والعشرون، مارس، 2003، ص206.

(55) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 11: 33.

القوي، ولعل المجاز الذي مثّل به يقدّم دورا معرفيا في نقل هذه المعلومة بطريقة جمالية مع الحفاظ على جانبها المعلوماتي والأيديولوجي. ما يمكن أن نصنفه، كما قلنا، في خانة الوجدانيات أو المفاخرات الشوفينية، هي تلك الأفعال الكلامية الأخير في هذا الخطاب، والتي لا تحمل قيمة معرفية واقعية، لنسبة المجاز الطاغي عليها، إذ لا يمكن للقوة المعنوية بأية حال أن تفل الحديد، ولا أن تكسر السيف.

من ناحية ثانية، يردّ ابراهيم الخوري على وفاء سلطان في مسألة التخلف بقوله: "لسنا متخلفين. من قال لك أننا متخلفون؟ هم متخلفون ماديا، متقدمون تكنولوجيا، لكن من قال لك أن هذا هو معيار الانسانية؟ الانسانية هي التي يتقدّم المسلمون بها بالقيم والمبادئ التي تفرزها.... إن هذه القضية قضية إنسانية بأسرها لا بد أن نضع الأمور في نصابها، بعيدا عن الإنشائيات وعن الدعاوى المغرضة وعن هذا الكلام المرسل الذي لا سند له، وعن هذا الترديد، كالببغاوات التي لا تعي ما تقول"[56]، إن الفعل الكلامي الأول، هو فعل إخباري وقوته الإنجازية نفي سمة أو دلالة التخلف عن الشعوب العربية الإسلامية من الناحية الثقافية الإنسانية، من منظوره الأيديولوجي. خصوصا عندما يعمل نفس المنطق الذي يقيمه الغرب علينا في الحكم على أننا متخلفين، مع تعديل بسيط في المعيار، فالغرب ينظر إلينا على أننا متخلفون حضاريا؛ أي من الجانب المادي التكلونوجي، ونحن ننظر إليهم على أنهم متخلفون من الجانب الديني الروحي. وهنا نتساءل أين تتمحور دلالة التخلف؟ هل في الجانب الديني الروحي الثقافي؟ أم في الجانب المادي العلماني التكنولوجي؟ في الحقيقة، لا نستطيع أبدا أن نعزل بينهما أو نقيم بينهما فجوة، لأنّهما متكاملان من منظورنا وإن كان الدين واللادين يقعان في منطقة اللاتكامل لأنّهما أساسا متناقضين مبدئيا[57].

---

(56) ينظر: برنامج الاتجاه المعاكس، الدقيقة: 12:55.

(57) يقدّم علي عبود المحمداوي، قراءة نقدية لمشروع هابرماس الفلسفي ليؤكد على مفهوم المجتمع المابعد العلماني الذي فهمناه على أنه منطقة وسطى بين الدين واللادين، مؤكدا على ضرورة تجاوز العنف المضاد من السياسة العلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني. ينظر علي عبود المحمداوي، هابرماس والمسألة الدينية، الوضع الديني في المجتمع =

على سبيل الخاتمة

إنّ بحثنا هذا، في البدء، جاء تركيزا على الافتتاحية الحجاجية - حول أهمية موضوع النقاش - التي قدّمها فيصل القاسم لبرنامجه، مع جزء مهم من الحوار، ولولا ضيق الوقت وكثرة الانشغالات في مقابل المدة الزمانية التي يستحقّها لكي نفي حقّه من النقاش والتحليل السليم. إذ اكتشفنا أنه يستلزم كتابا بأكمله من أجل تحليل ما يقارب ساعة من الحوار والحجاج الدائر بين تيارين متنازعين؛ يدعيان أنّهما مصدرا الحقيقة، وأنّ الآخر على باطل لا غير.

من أهم النتائج التي تحصلنا عليها في هذا البحث أن الكفايات تتعاضد فيما بينها لتتدافع عن الأطروحة التي أراد المرسل إيصالها إلى المتلقي والمتمثّلة في أهمية طرح مثل هذه المواضيع من أجل الكشف عما هو خلف ستار المؤتمرات الدينية التي تدعو إلى حوار الأديان، مما قد يثبت أصلا بوجود صراع فيما بينها.

كذلك، من أهم الملاحظات التي لاحظناها في طبيعة الخطاب وريتم الحجاج، هي أنّ كلا الاتجاهين يقصي الآخر بطريقة ضمنية أو صريحة، مدّعيا أنه مالك للحقيقة الكلية الشاملة، ولهذا كان هنالك تناقض واضح في حيثيات الخطابين، وخروج نوعي عن موضوع الحوار وارتباطاته الكلية، فمرة تقول وفاء سلطان بوجود الصراع الحضاري والديني ومرة تقول بعدم وجودهما، كما أن ابراهيم الخولي وقع في نفس التناقض، حيث يقول مرة أن الحضارة سبب الصراع، فينتقدها لأنها مادية وحيوانية وغرائزية، ومرة يرجع الصراع إلى الثقافة، التي اعتبرها الجزء الإنساني في الحضارة المادية.

لكن رغم كل هذه التناقضات التي تحدث أحيانا في بعض حيثيات الخطاب، إلا أنه يمكن القول أن الأفعال الكلامية التي استعملت لدى المُقدم، والمحاوران جاءت منسجمة إلى حد بعيد، ومناسبة للضرورة الحجاجية التي يفرضها مقام التواصل التلفزيوني.

= مابعد العلماني، في الكتاب الجماعي، فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، لبنان، المغرب، الجزائر، 2012، ص344.